الحداثيون العرب والفكر الاعتزالي من الانتقاء إلى التناقض "خلق القرآن أنموذجا"

د/حسين محمد حسين حافظ
مدرس العقيدة والفلسفة
كلية أصول الدين والدعوة بطنطا
جامعة الأزهر

ملخص البحث

الحداثيون العرب والفكر الاعتزالي من الانتقاء إلى التناقض "خلق القرآن أنموذجا"

د/ حسين محمد حسين حافظ

قسم عقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا، جامعة الأزهر، جمهورية مصر العربية.

البريد الإلكتروني: husseinmohamed.el.٤٣@azhar.edu.eg

الملخص:

يتناول هذا البحث موضوع" **الحداثيون العرب والفكر الاعتزالي من الانتقاء إلى التناقض " خلق القرآن أنموذجًا**، حيث يهدف إلى بيان محاولة الحداثيين العرب توظيف الفكر الاعتزالي في تبرير سحب الأفكار والمناهج الغربية التأويلية الحديثة إلى البيئة الإسلامية، وقد بدأ البحث بنبذة عن تعريف المعتزلة وأصولهم الخمسة والتي هي في الواقع تخدم الرؤى الميتافيزيقية والجوانب الأخلاقية بعيدًا عن أفكار الحداثة التلوينية، ثم استعرض مفهوم الحداثة الغربية وأثارها على بعض مفكري العالم الإسلامي العربي، موضحًا موقف الحداثيين العرب العام من الفكر الاعتزالي، كاشفًا عن الانتقائية والتناقض في تعاملهم معه.

هذا، وقد تناول البحث السياق الكلامي الميتافيزيقي الذي ظهرت فيه قضية خلق القرآن عند المعتزلة، مسلطًا الضوء على التباين في الرؤى بين طرح المعتزلة وبين تناول الحداثيين العرب؛ حيث قاموا بتقديم طرح جديد لها وفقًا لعدة مناهج تأويلية غربية حديثة استخدموها في مشروعهم التجديدي التأويلي للنصوص، والتي حاولوا إكسابها شرعية تراثية من خلال الغطاء الاعتزالي والتمسك بمسألة خلق القرآن، إلى الحد الذي يسمح لهم بتغريب الفكر الإسلامي، وتطبيق المناهج

النقدية الغربية الحديثة عليه؛ وذلك لتفريغه من محتواه وثوابته الدينية والثقافية، وإعادة تفسيره بعيدًا عن مضامينه الأساسية ومرجعياته الدينية الأصلية.

وقد انتهى البحث من هذا، إلى أن انتقاء الحداثيين العرب للفكر الاعتزالي وقضية خلق القرآن على وجه الخصوص جاء انتقاءً عامًا ومجردًا؛ إذ نظروا إلى المعتزلة على أنهم تيار عقلاني في التاريخ، دون النظر إلى التفاصيل الجوهرية في المذهب الاعتزالي، مثل ارتباطه بالرؤية الميتافيزيقية، وتمسك المعتزلة عمومًا بالمفاهيم الدينية التقليدية المتعلقة بصفات الله والرسل والثواب والعقاب، إلى غير ذلك من الجوانب التي تجاهلها الحداثيون أو رفضوها، بشكل صريح أو ضمني، لذا فإنه كان من الضروري أن يوصي هذا البحث بضرورة دراسة المصادر الإسلامية للفكر الحداثي، مثل (الفلسفة الإسلامية، والمعتزلة، والشيعة، والتصوف الباطني) دراسة نقدية؛ للوقوف على مدى صحة ادعائهم أصالة حداثتهم وتوغلها في التراث الإسلامي من عدمه.

الكلمات المفتاحية: الحداثيون العرب، الفكر الاعتزالي، خلق القرآن، تغريب الفكر الإسلامي، تناقض الحداثة.

to the metaphysical vision, and its emphasis on the direct and permanent influence of divine action in the universe. Furthermore, the Mu'tazilites generally adhered to traditional religious concepts related to the attributes of God, the messengers, reward and punishment, and other aspects that the modernists ignored or rejected, explicitly or implicitly. Therefore, it was necessary for this research to recommend the necessity of studying the Islamic sources of modernist thought, such as (Islamic philosophy, Mu'tazilites, Shi'ism, and esoteric Sufism), with a critical study, to determine the extent to which their claim of the authenticity of their modernity and its penetration into Islamic heritage is true or not.contradiction, creation of the Qur'an.

Keywords: Arab modernists, Mu'tazilite thought, creation of the Qur’an, Westernization of Islamic thought, contradictio of modernity.

Research Summary

Arab Modernists and Mu'tazilite Thought: From Selection to Contradiction: "The Creation of the Qur'an as a Model"

Dr: Hussein Mohamed Hussein Hafez

Department of Doctrine and Philosophy, Faculty of Fundamentals of Religion and Islamic Propagation, Tanta, Al-Azhar University, Arab Republic of Egypt.

E-Mail: husseinmohamed.el.٤٣@azhar.edu.eg

Abastract:

This research deals with the topic of "Arab Modernists and Mu'tazilite Thought from Selection to Contradiction", creating the Qur'an as a model. It aims to demonstrate the attempt of Arab modernists to employ Mu'tazilite thought to justify the withdrawal of modern Western interpretive ideas and approaches into the Islamic environment. The research began with a brief definition of Mu'tazilite thought and their five principles, which in fact serve metaphysical visions and ethical aspects far from the colorful ideas of modernity.

This research addresses the metaphysical theological context in which the issue of the creation of the Qur’an emerged among the Mu’tazilites, highlighting the discrepancy in visions between the Mu’tazilites’ approach and that of the Arab modernists. These modernists presented a new approach, based on several modern Western interpretive approaches that they employed in their hermeneutical renewal projects of texts. They attempted to give these texts a traditional legitimacy through the Mu’tazilite cover and their adherence to the issue of the creation of the Qur’an, to the extent that they were permitted to westernize Islamic thought and apply modern Western critical approaches to it. This was done in order to empty it of its religious and cultural content and constants, and to reinterpret it away from its basic content and original religious references.

The research concluded that the Arab modernists' selection of Mu'tazilite thought, and the issue of the creation of the Qur'an in particular, was a general and abstract selection. They viewed the Mu'tazilites as a rationalist movement, without considering the essential details of the Mu'tazilite doctrine, such as its connection

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

وبعد

فإنه على الرغم من التأثير الغربي الواضح على مشروع الحداثة العربية بجميع اتجاهاتها وأفكارها المختلفة، إلا أن هناك محاولة مستمرة لدمج هذا التفكير في بنيات الثقافة العربية؛ وذلك من خلال البحث عن أفكار مشابهة له أو قريبة منه في الفكر الإسلامي؛ حتى يتسنى لأصحاب الاتجاه الحداثي، تطبيق ما تعلموه أو تأثروا به من الغرب في البيئة الإسلامية، تحت مسمى التحديث أو إحياء العقلانية الإسلامية الحرة القديمة.

والفكر الاعتزالي من الأفكار التي حاول الحداثيون العرب التمسك به والعمل على إحيائه وعودته واستخدامه كسند لتبرير أفكارهم الحداثية، فقد حاولوا أن ينتقوا منه ما يوافق ميولهم واتجاهاتهم الفكرية، خاصة مذهب المعتزلة في قضية خلق القرآن، التي بالغ الحداثيون في استخدامها بشكل كبير لترسيخ أفكارهم ومناهجهم، مدعين أن نزعتهم التنويرية العقلية هي نفس النزعة التنويرية التي كان يسعى المعتزلة إلى تحقيقها، وعليه، فلا يحق لأحد أن يعترض عليهم أو يتهمهم بالتأثر الحرفي بالغرب ما دامت أفكارهم تستند إلى مصدر وسند إسلامي.

- **أهمية الموضوع:**

إن أهمية هذا الموضوع تتجلى في إيجاد إجابات لكثير من الأسئلة، أهمها:

١- ما طبيعة العلاقة بين العقلانية الاعتزالية والعقلانية الحداثية بالنسبة لمشكلة خلق القرآن؟

٢- هل من الممكن أن يكون الفكر الاعتزالي مصدراً من مصادر الفكر الحداثي؟

٣- ما أهم المناهج التأويلية الغربية التي حاول الحداثيون العرب تمريرها إلى الواقع الإسلامي، والتي أدت في قراءاتهم إلى تغريب الفكر الإسلامي ونفي أصوله وثوابته، وذلك من خلال الاستتار بقول المعتزلة في خلق القرآن؟

- **أسباب اختيار الموضوع:**

إن الافتراض الأساسي الذي يحرك المناقشة ودعاني لاختيار هذا الموضوع، هو:

أولًا- الكشف عن محاولة سحب الحداثيين العرب الفكر الغربي الحديث إلى المحيط الإسلامي، وتطبيق بعض المفاهيم والتأويلات المغلوطة والترويج لها من خلال إحياء الفكر الاعتزالي.

ثانيًا- بيان محاولة الحداثيين العرب إيهام الأمة الإسلامية أن فكرهم التنويري المزعوم نابع من البيئة الإسلامية نفسها وليس غريبًا عنها.

ثالثًا- إن قضية خلق القرآن التي ظهرت قديمًا على يد المعتزلة واستعارها الحداثيون منهم، تعتبر السند الأساسي والمدخل الرئيس للنقد الحداثي للتراث الإسلامي ومصادره، خاصة القرآن الكريم والسنة المطهرة، وعليها بنى الحداثيون كثيراً من الآراء المغلوطة والتي جاءت تبعًا لهذه القضية، مثل محاولتهم المستميتة في إبعاد الوحي عن مقاصده الأساسية ومعانيه الأولية، وتحويل كل ما يتعلق فيه بالبعد الغيبي إلى بعد إنساني خالص.

هذا وقد اتبعت المنهج التحليلي؛ لقراءة موقف المعتزلة وأرباب الحداثة العربية من مشكلة خلق القرآن، ثم المنهج المقارن، للوقوف على مدى التقارب والتباعد بين عقلانية كل من الحداثيين والمعتزلة بالنسبة لذات المشكلة، ثم المنهج النقدي للاستعانة به في نقد القراءة الحداثية لمشكلة خلق القرآن، وبيان مدى صحة المناهج التي اعتمدوا عليها في ذلك.

خطة البحث:

اقتضت خطة هذا البحث أن يشتمل على مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

أما المقدمة فتشتمل على: أهمية الموضوع، أسئلة البحث، أسباب اختيار الموضوع، منهج البحث، خطة البحث.

وأما التمهيد فيشتمل على: التعريف بالمعتزلة والحداثة، وموقف الحداثيين العرب العام من الفكر الاعتزالي.

المبحث الأول: كلام الله وإشكالية خلق القرآن عند المعتزلة.

المطلب الأول: التناول الاعتزالي لصفة الكلام وخلافه مع رؤية الحنابلة والأشاعرة.

المطلب الثاني: أدلة المعتزلة ورد أهل السنة والجماعة عليهم.

المبحث الثاني: موقف الحداثيين العرب من مشكلة خلق القرآن.

المطلب الأول: الحداثيون العرب والقراءة الجديدة لمشكلة خلق القرآن.

المطلب الثاني: خلق القرآن وتقسيم الوحي في القراءة الحداثية.

المطلب الثالث: المقاربة بين أزلية القرآن وتجسد المسيح في القراءة الحداثية.

المبحث الثالث: خلق القرآن مدخل الحداثيين العرب لتغريب الفكر الإسلامي.

المطلب الأول: خلق القرآن وتمرير القول بالتاريخية.

المطلب الثاني: خلق القرآن وتمرير القول بالأنسنة.

المطلب الثالث: خلق القرآن وتمرير القول بالبنيوية.

المطلب الرابع: خلق القرآن وتمرير القول بالتفكيكية.

الخاتمة وتشتمل على: أهم نتائج البحث والتوصيات.

وبعد فإني أحمد الله حمداً كثيراً على عونه ومدده، وأسال الله أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجنبنا الزلل والرياء، فما كان من توفيق فمن

الله وحده، وما كان من خطأ أو زلل فمن نفسي أعوذ بالله تعالى من شرها، وحسبي أني اجتهدت قدر طاقتي، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا

التمهيد

أولًا– التعريف بالمعتزلة وأصولهم الخمسة:

المعتزلة مدرسة إسلامية نشأت في البصرة في بداية القرن الثاني الهجري في نهاية الدولة الأموية وازدهرت وقويت في العصر العباسي، وتأثرت بالفلسفات الدخيلة على الإسلام، وقد اعتمدت على العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية، والمعتزلة لم تظهر فجأة وإنما ظهرت قبلها فرق إسلامية أخرى استلهمت جُل أفكارها منها، وقد أطلق عليها تسميات أخرى متعددة مثل: القدرية، العدلية، الوعيدية، أهل العدل والتوحيد(١).

ويعد واصل بن عطاء (٨٠– ١٣١هـ) المؤسس الأول للمدرسة الاعتزالية، وقد اختُلف في سبب تسميتهم بالمعتزلة على آراء كثيرة ترجع في مجملها إلى اتجاهين أساسيين:

الأول ـ الخلافات الدينية: حيث ذهب قوم إلى تفسير هذا الاسم من الجهة الدينية، ورأوا أن الاعتزال إنما حصل نتيجة النقاش في المسائل الإيمانية مثل حكم مرتكب الكبيرة، والحديث عن قدرة الإنسان وعلاقتها بقدرة الله، وهؤلاء ذهبوا إلى أن الاعتزال إنما حدث بسبب أنهم اعتزلوا جماعة المسلمين بقولهم بالمنزلة بين المنزلتين، وهو أن الفاسق لا يسمى مؤمنا ولا كافراً، أو لأنهم قالوا بوجوب اعتزال مرتكب الكبيرة ومقاطعته.

الثاني ـ الانشقاقات السياسية: وفي هذا يرى البعض أن الاعتزال نشأ بسبب

---

(١) انظر: أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة ص ٢، تحقيق: سوسنة دِيفَلد، دار الياسمين–مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م، وأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل ٣٨/١، تصحيح وتعليق: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية– بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

سياسي؛ حيث إن المعتزلة من شيعة على –رضى الله عنه– وقد اعتزلوا الحسن عندما تنازل عن الحكم لمعاوية، أو أنهم وقفوا موقف الحياد بين شيعة علي ومعاوية –رضي الله عنهما– فاعتزلوا الناس [1].

والاعتزال يقوم على أصول خمسة من لم يعترف ويؤمن بها لا يسمى معتزليًا[2]، هي: "**التوحيد**"، ويعني إفراد الله تعالى بالوحدانية وتنزيهه تعالى عن كل ما يشبه الحوادث، وقد بالغ المعتزلة في ذلك حتى ذهبوا إلى نفي الصفات وكونها قديمة وزائدة على الذات؛ حتى لا يشارك الله أحد في وحدانيته وقدمه الذي هو أخص صفاته تعالى. **و"العدل"**: ويعني كون الله تعالى منزه عن الظلم والجور، وعلى هذا الأصل نفى المعتزلة خلق الشر عن الله تعالى؛ إذ إن الشر قبيح والله منزه عن فعل القبيح. **و"الوعد والوعيد"**: ومنه أوجب المعتزلة على الله تعالى ثواب المطيع، وعقاب العاصي من غير تخلف؛ وذلك لأن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب والله تعالى صادق في وعده والخلف في ذلك يعد كذبًا والكذب محال على الله تعالى. **و"المنزلة بين المنزلتين"**: وهو خاص عندهم بالأسماء والأحكام الخاصة بمرتكب الكبيرة في الدنيا، فهو عندهم له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين، فلا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقًا، وكذلك لا يأخذ حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، **وأخيرًا، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**: وقد استدلوا على وجوبه، من جهة السمع بقول الله تعالى: {كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ

([1]) انظر: ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ص ٤.

([2]) يقول: أبو الحسن بن الخياط شيخ المعتزلة ببغداد: (وليس يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: ... فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال فهو معتزلي). الخياط: الانتصار ص ١٢٦، تحقيق: د. نيبرج، الدار العربية للكتاب– مصر، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ/١٩٢٥م.

وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ}[١]، فالله تعالى مدحنا بأمرنا بالمعروف ونهينا عن المنكر، فلولا أنه من الحسنات الواجبات لم يفعل ذلك[٢].

والذي يهمنا هنا من خلال هذا العرض المختصر لأصول المعتزلة الخمسة، بغض النظر عن مدى صحة التفصيلات الكلامية فيها وموقف أهل السنة والجماعة منها، أنها جاءت تربط بين الله والإنسان، وبين الدين والواقع، أو بين الدين والأخلاق، لا لتفصل الله من مركزية الواقع وتجعل الإنسان بديلًا عنه كما نادى بذلك الفكر الحداثي وسعى إليه.

ومن الممكن القول هنا إن المعتزلة في بحثهم لهذه الأصول الخمسة قد انطلقوا من فكر ميتافيزيقي خالص، حيث كان هدفهم إيجاد توازن بين قدرة الله المطلقة وبين القول بحرية الإنسان، بحيث يبقى الله هو المدبر والمتصرف النهائي للكون، بينما يبقى الإنسان فاعلًا حراً في إطار هذا النظام الإلهي، وبالتالي كانت أصول المعتزلة الخمسة بمثابة طرح فلسفي لفهم الوجود الإلهي والعلاقة بينه وبين الإنسان، وليس كأداة لتحرير الإنسان من سلطة الدين أو إبعاده عن الإيمان بمركزية الله في الكون، كما ادعى الحداثيون العرب في قراءتهم للفكر الاعتزالي بشكل عام ومسألة خلق القرآن بشكل خاص، بتفصيل سيأتي بعون الله تعالى.

ثانيًا- التعريف بالحداثة:

ترجع كلمة الحداثة في اللغة العربية إلى مصدر الفعل "**حَدَثَ**" فالحاء والدال والثاء أصل واحد يدل على كون الشيء لم يكن، يقال: حدث أمر لم يكن،

([٣]) ال عمران: ١١٠.

(٥) انظر: انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٥١، ١٤٢، ٣٠١، ٦٢١،٦٢٢، ٧٤١، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة- مصر، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، وابن المرتضى: طبقات المعتزل ص٧، ٨.

والحديث، نقيض القديم، يقال: حَدَثَ الشَّيْء يحْدُثُ حُدُوثا وحَداثَةً، وأَحْدثَه هُوَ، فَهُوَ مُحْدَثٌ وحَديثٌ.(١).

ومصطلح الحداثة في اللغة العربية يقابله في اللغة الإنجليزية مصطلح "**modernity**" أو "**modernism** " وهو مشتق من الجذر **modern**، الذي يعني الحديث، غير أن الشائع في السياق الغربي الحديث هو مصطلح "**modernism**" الذي يدل في شكله الخاص على أي تيار أدبي وفكري يدعو إلى التمرد على الواقع والانقلاب على الموروث القديم بكل مجالاته(٢).

والحداثة بهذا المعنى مصطلح لصيق بالغرب، وهو من المستجدات التي لم تكن مطروحة في تراثنا؛ إذ لا نجد له تعريفًا اصطلاحيًا محررًا في كتب اللغة ولا العلوم الإسلامية المتخصصة، باستثناء التعريف اللغوي السابق والذي هو مختلف في دلالته ومفهومه عن المفهوم الغربي الحديث.

هذا، وقد ظهرت الإرهاصات الأولى لمصطلح الحداثة في نهاية العصور الوسطى، ثم تبلورت أفكاره في عصور النهضة واستمرت بالتطور خلال القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، وهو مصطلح يهدف في نشأته إلى التمرد والثورة على كل شيء، خاصة الموروث الديني الذي كانت تفرضه الكنيسة، والتي هيمنت على الحركات الفكرية والعملية، فكان نتيجة لذلك أن حاول المجتمع الأوروبي الانفصال التام عن الكنيسة والثورة على سلطتها الروحية التي شكلت عائقًا في تحصيل العلم الصحيح، وحطت من شأن الإنسان وأفقدته احترام عقله،

---

(١) انظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ٢/ ٣٦، باب: الحاء والدال وما يثلثهما، دار الفكر- بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، وابن منظور، لسان العرب ٢/ ١٣١، مادة (حدث)، دار صادر- بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

(٢) انظر: د. رمزي منير البعلبكي: المورد الحديث ص ٥٨٦، مادة **mode**، دار العلم للملايين- بيروت، الطبعة الثانية والثلاثون، ١٩٩٨م.

ومنذ ذلك الحين، سعى العقل الأوروبي إلى التحرر من قيوده بدون ضابط أو مرجعية دينية، وبدأ يبني ثقافته الفكرية من منطلق علماني امتاز بهدوئه النسبي في بدايته ثم ما لبث أن اتخذ اتجاهًا مغاليًا يرفض التعاليم الدينية كلية[١].

ونظرًا لكثرة الفلسفات والنظريات التي صاحبت ظهور الحداثة، وتشعب المجالات التي تتردد عليها؛ حيث ترتبط بالفكر والاجتماع والثقافة والاقتصاد والسياسة، كان من الصعوبة الاتفاق على تعريف جامع لها، إذ لا يمكن اختصارها في مذهب محدد؛ نظرًا لأن كل شخص أو كل مجموعة من الأشخاص، ينظرون إلى الحداثة بحسب ميولهم وبيئتهم واتجاهاتهم[٢].

فوفقًا لأندريه لالاند الفيلسوف الفرنسي (١٨٧٦-١٩٦٣م)، فإن الحداثة تشير إلى أزمنة وبيئات معينة، حدث فيها تغيرات اجتماعية وثقافية وفكرية[٣]، بينما جان بودريان الفيلسوف الفرنسي(١٩٢٩-٢٠٠٧م)، فيرى أنها: (صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التقليد)[٤]، أما ألان تورين عالم الاجتماع الفرنسي (١٩٢٥-٢٠٢٣م)، فقد ربطها بانتصار العقل باعتباره وحده الرابط بين الفعل الإنساني ونظام العالم [٥].

---

(١) انظر: علي محمد العمري: المحصل في فلسفة الحداثة ص ٢٠، ٢١، دار النور المبين، عمان الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

(٢) انظر: د.على محمد العمري: المحصل في فلسفة الحداثة ص ١٠.

(٣) انظر: أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية١/٢٨٨، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات-بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

(٤) نقلًا عن: محمد برادة: اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة ١/ ١٢، ضمن (الحداثة في اللغة والأدب)، مجلة فصول للنقد الأدبي، المجلد الرابع، العدد الثالث، ١٩٨٤م.

(٤) انظر: ألان تورين: نقد الحداثة ص ١٩، ترجمة: د. أنور مغيث، المركز الأعلى للثقافة- مصر، ١٩٩٧م.

والحداثة في تأصيلها الغربي ترتكز على ثلاث ركائز أساسية، هي: الذاتية، وتعني استقلالية الذات وتحريرها من التبعية الفكرية لرجال الدين والكنيسة. والعقلانية، التي عملت الحداثة على تقوية الصلة بها كخطوة أولى للانقلاب على الموروثات القديمة التي فرضتها السلطة الدينية. والحرية: حيث جعل الإرادة الإنسانية هي المصدر الوحيد لبناء المجتمع والدولة الحديثة، دون الرجوع إلى سند براني أو عون من الخارج(١).

وعلى هذا فقد نادت الحداثة الغربية في كل المجالات التي تضمنتها بالتغير والتحول، وتجاوز كل مظاهر التقليد، وإحداث قطيعة معرفية مع كل القيم والتصورات المتأسسة والقائمة على الماضي، واستبدال ذلك كله بسلطة العقل، وجعل الإنسان وحده المرجع الأساسي في إدراك الحقيقة والمعرفة.

والناظر في كتابات الحداثيين يجد أنهم حاولوا سحب الحداثة الغربية إلى البيئة الإسلامية دون أن يخضعوها لعملية النقد والتمحيص، ودون النظر إلى مدى انسجامها مع الموروث والثوابت الإسلامية، إذ يقول محمد عابد الجابري (١٩٣٥- ٢٠١٠م): (متطلبات الحداثة في نظرنا تجاوز هذا الفهم التراثي للتراث، إلى فهم حداثي إلى رؤية عصرية له... والارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصر، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي)(٢).

---

(١) انظر: د.على حرب: الماهية والعلاقة نحو منطق تحولي ص ٢١٤، المركز الثقافي العربي- بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م. وألان تورين: نقد الحداثة ص ٣٠، وبو زبرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة ص ٥٠، ٥١، جداول للنشر والتوزيع- لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

(٢) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات ص ١٥، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

والحداثة العربية في التعامل مع التراث تنطلق من نفس منطلقات الحداثة الغربية، حيث التمرد على لغة التراث، وجعل الإنسان مركز الوجود، والشك، الذي هو أحد الركائز الأساسية للفكر الحداثي العربي، الذي يبدأ به في كل شيء ولا يرى ثابتًا لحقيقة، وفي هذا الإطار عرف جابر عصفور (١٩٤٤-٢٠٢١م) الحداثة، بأنها:(حالة وعي متغير يبدأ بالشك فيما هو قائم، ويعيد التساؤل فيما هو مسلم به، ويتجاوز ذلك إلى صياغة إبداعية جذرية لتغير حادث في علاقات المجتمع، ليجسد موقفًا من هذا التغير يصوغه صياغة تتجاوز أعراف الماضي، وتفيد من الكشوف الفكرية للحاضر)[١].

وخلاصة الأمر: إن الحداثة العربية تحاول كما فعلت نظيرتها الغربية أن تعطي قراءة جديدة للتراث الديني، لا تعتمد فيها على المدلول الأساسي المتواتر للنص، بل على ما تحمله التجربة الشعورية للقارئ، وما تحمله اللغة من رموز تتسم بالنسبية والتغير المستمر بحسب القراءة المتعددة بتعدد الأشخاص، مستخدمة في ذلك مناهج غربية تأويلية متطرفة، تاريخية إنسانية، تقضي بموت المؤلف، وتنتزع قداسة النص، وتتعامل معه كنص إنساني أدبي أو تاريخي قابل للنقد والمناقشة [٢].

ثالثا- الموقف العام للحداثيين العرب من الفكر الاعتزالي:

يمثل المعتزلة بما قدموه من أطروحات وأفكار في نظر الحداثيين العرب، التيار الإصلاحي التنويري في الإسلام، لأن الفكر الاعتزالي بما وصفوه يمثل فهم الدين فهمًا إنسانيًا وتاريخيًا، وهذا مما يؤصل له أرباب الحداثة ويحاولون تطبيقه، والمعتزلة من المنظور الحداثي رغم البعد الزمني بينهم وبين عصر نزول الوحي،

---

(١) جابر عصفور: تعارضات الحداثة ص ٧٥، مجلة فصول، العدد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.

(٢) انظر: محمد علي العمري: المحصل في الحداثة ١٨.

حاولوا مواكبة العصر وتلبية الحاجات الفكرية الجديدة التي طرأت على البيئة الإسلامية من الداخل والخارج، يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣-٢٠١٠م): (إذا كان المعتزلة قد مثلوا الفكر التنويري في الإسلام، فذلك لأنهم حاولوا تلبية الحاجات الجديدة التي نشأت عن الابتعاد زمنياً عن لحظة صدور الوحي، والإجابة عن التساؤلات الناجمة عن علاقة الوحي بالواقع المستجد، وبالتالي أسسوا لدراسة العلاقة بين الخطاب الإلهي والخطاب الإنساني من خلال الفكر الإسلامي في ظروف تاريخية تتغيّر، فأقاموا النقل على أساس العقل وأنجزوا بذلك عقلنة الوحي، تلك المهمة التي كان على أوروبا أن تنتظر حتى القرن الثامن عشر لتحقيقها)[١].

وفي محاولات مستمرة لصبغ المعتزلة بالصبغة الحداثية المعاصرة أو مشابهة الحداثة العربية للمعتزلة في فكرهم وواقعهم، يرى أبو زيد أن المعركة الفكرية والكلامية التي خاضها المعتزلة، كانت (معركة قراءة النصوص الدينية طبقًا لآليات العقل الإنساني التاريخي، لا العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأسطورة، ولضراوة المعركة وشراسة القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في سيطرة الخرافة والأسطورة تم قمع الخطاب التنويري)[٢].

وفي عدم واقعية -للمفارقات الكثيرة بين عقلانيتهم المطلقة وعقلانية المعتزلة- يرى أبو زيد أن المعركة القديمة التي خاضها المعتزلة هي نفسها المعركة القائمة

---

(١) نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة (النص تلخيص للمؤلف على غلاف الكتاب الخلفي)، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨م.

(٢) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص ٦٢، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.

التي يقوم بها أرباب الحداثة وأدعياء التنوير الآن، إذ يقول: (المعركة في حقيقتها إذن معركة قديمة في فكرنا الحديث، وهي ليست مجرد معركة حول قراءة النصوص الدينية أو حول تأويلها، بل هي معركة شاملة تدور على جميع المستويات الفكرية والاجتماعية، معركة تخوضها قوى الخرافة والأسطورة باسم الدين والتمسك بالمعاني الحرفية للنصوص الدينية، وتحاول قوى التقدم العقلانية أن تنازل الأسطورة والخرافة أحيانًا على أرضها)[١].

وبنفس النظرة يرى أدونيس في الفكر الاعتزالي التقدم والرقي، وفي غيره يرى التخلف والرجعية وعدم العقلانية، ومن هنا عد المعتزلة مصدرًا من مصادر الفكر الحداثي وأصلا فكريًا لها بجانب الفكر الإلحادي والفكر الصوفي الباطني، فأدونيس يرى أن مبدأ الحداثة هو الصراع القائم مع السلفية والرغبة العامة في تغييرها، حيث وجد تيار فكري للحداثة قديمًا، يهدف إلى رفض التقليد والثورة على الموروث الديني المعتاد، ويمثل هذا التيار المعتزلة والعقلانية الإلحادية والصوفية الباطنية، وكل قوة فكرية تخرج عن القراءة السلفية للنصوص[٢].

وعلى هذا التأسيس يذهب أدونيس إلى أن الاعتزال ثورة فكرية على سلطة الدين لتمكين العقل محله، إذ يقول: (في الاعتزالية صيغت المسائل الدينية صياغة عقلية واضحة من جديد، ولم تقتصر هذه الصياغة على وحدانية الله وحسب، وإنما تناولت النبوة والإيمان والأخلاق، إن الله بحسب الاعتزالية مفهوم عقلي، وهو في هذا المستوى تصور إنساني بحت، وليس ثمة سر، فالله واضح وضوحًا عقليًا، كذلك النبوة، كذلك الكون بأسره، وهنا يمكن القول إن الاعتزالية

---

(١) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص ٦٣.

(٢) انظر: أدونيس: الثابت والمتحول (صدمة الحداثة) ٣/ ٩، ١٠، دار العودة– بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م.

في إطار النقلية الدينية، كانت ثورة معرفية كبيرة، فلم يعد النقل محور المعرفة، بل صار العقل محورها، الله نفسه صار مسألة عقلية، وتبعًا لذلك لا حقيقة إلا بالعقل)[١].

وإلى مثل هذا ذهب طيب تيزيني (١٩٤٣-٢٠١٩م)، الذي يصف المعتزلة بالتيار التنويري العقلاني، ويؤكد أهمية فكرهم ومعتقداتهم، خاصة قولهم بخلق القرآن الذي أدى من وجه نظره إلى انفتاح جميع الناس خواص وعوام على الواقع والدين معًا، وبفضلهم تحول النص القرآني من كونه وحيًا منزل مقدسًا، إلى كونه علمًا يطرح المشكلات الفكرية والاجتماعية والثقافية والتاريخية التي تطرأ في المجتمع العربي الإسلامي والتي من الممكن أن تتغير وتتبدل وفقًا لتغير الواقع والظروف المستجدة[٢].

وإذا ذهبنا إلى محمد أركون (١٩٢٨-٢٠١٠م)، وجدناه يؤكد أفضلية المعتزلة في التجديد والتحديث في مقابلة التقليد والجمود؛ وذلك من خلال الطرح العقلي المستمر الذي أدى إلى تحريك العقول ناحية النص الديني ومحاولة فهمه حسب الواقع والمصلحة الوقتية التي فتحت باب التفاعل بين النص والفكر أو النص والواقع أو بين النص والشعور الداخلي للقارئ، وهذا بدوره أنتج استمرارية الحركة التجديدية والفكرية على مر العصور، إذ يقول:(المذهب الحنبلي قد فرض في الإسلام الرفض القاطع لكل تفسير مجازي لكلام الله، غير عابئ بانعكاسات مثل هذا الموقف على قضية أخرى أكثر كونية وعمومية، وأقصد بها مسألة التداخل بين اللغة والفكر، إن الموقف الأصولي المتشدد في الأديان يحيلنا إلى ذلك الخيار

---

(١) المصدر السابق ١/ ١٢٥.

(٢) انظر: طيب تيزيني: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ص ٢٩٩، دار الينابيع- دمشق، ١٩٩٧م، بدون رقم طبع.

الفلسفي المتعلق بمنشأ المعنى من خلال التفاعل بين اللغة والفكر، فالفضاء الواسع والغني الذي فُتح من قبل كلام الله الموحى من أجل "مفكّر فيه" متجدّد باستمرار، كان قد أُغلق واُختزل إلى ما ندعوه بـ "المستحيل التفكير فيه"، وهذا ما حصل بالضبط مع المناقشة التي فتحها مفكرو المعتزلة)[١].

وبسبب جراءة الحداثيين على الوحي ومحاولة نزع قداسته، واستبدال سلطته بسلطة العقل الذي يعد وحده في زعمهم الجدير بالقداسة والتبعية، فإنهم يرون في التفكير الاعتزالي وسيلة لطرح جديد للنص الديني، ذلك الطرح الذي يثمر خروجًا كليًا على النص بحيث تلغى أحكامه أو يتحول إلى مجرد ألفاظ فارغة من مضامينها الحقيقية وفق آليات تأويل بعيدة متجذرة في البعد عن حقائق اللغة العربية وما يحتمله النص الديني، إذ يقول زكي نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٣م): (إن أهم جماعة يمكن لعصرنا أن يرثها في وجهة نظرنا- بغض النظر عن الموضوعات التي كانت مطروحة لبحثها؛ لأن لكل عصر موضوعاته التي تعنيه قبل ما سواها- أعني أن يرثها في طريقتها ومناهجها عند النظر إلى الأمور، هي جماعة المعتزلة التي جعلت "**العقل**" مبدأها الأساسي كلما أشكل الأمر)[٢].

ومن هنا، وتحت مظلة الفكر الاعتزالي، أعاد الحداثيون العرب النظر في طبيعة الوحي الإلهي، فتعاملوا معه بوصفه نصًّا يمكن قراءته قراءة إنسانية واقعية، تسمح بتعدد الفهم واختلاف التأويل بحسب التجربة الشخصية لكل قارئ، والذي يبعد النص عن الفهم الحقيقي الذي ارتبط به عند ظهوره الأول.

---

(١) انظر: محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص ٢٤، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة – بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.

(٢) انظر: ذكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي ص ٦٩، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨م.

- **تباين الحداثيين العرب تجاه الاختيار الاعتزالي:**

من الواضح أن الحداثيين العرب يأخذون من المعتزلة الأفكار الكلية مثل التحسين والتقبيح العقلي والحرية الإنسانية والعدل الإلهي وخلق القرآن دون النظر إلى المقاصد أو الدلالات الأصلية لأفكارهم، مما يؤكد البعد العميق بين منطلقات المعتزلة الأساسية في التعامل مع الجانب الإلهي وما يتبعه من قضايا، وبين منطلقات الحداثة العربية التي جعلت جل اهتمامها تحويل المدلول الأساسي للنصوص والقضايا، واستبدالها بمضامين ومقاصد شعورية تلوينية أو ما يسمى بالأنسنة أو النزعة الإنسانية المادية، وهذا ما أكده محمد أركون، إذ يقول: (المعتزلة قد عالجوا بعض المسائل الأساسية للساحة الفكرية التي تهمنا هنا؛ وذلك بسبب مرجعيتهم الثقافية المزدوجة والمتمثلة بظاهر الوحي والفكر الإغريقي، بالإضافة إلى دراستهم للوحي الإسلامي، فإنهم قد اهتموا بذلك المحور الآخر للفكر، وتلك الممارسة الأخرى للعقل، أقصد تلك الممارسة الآتية من اليونان والتي دخلت بقوة هجومية إلى المجتمع الإسلامي بدءًا من القرن الثاني الهجري، وقد فعلوا ذلك بأسلوب مختلف عن أسلوب الفلاسفة)[١].

والعجيب أن الحداثيين العرب برغم تمجيدهم للعقلانية الاعتزالية ومحاولاتهم التشبه بهم وبأفكارهم، يرفضون أن يربط المعتزلة تفكيرهم العقلي بالإطار الديني التقليدي، فالمعتزلة رغم تفكيرهم العقلي ظلوا متمسكين بالأسس والمبادئ العامة للدين مما جعلهم غير متحررين كلية من قداسة النص الديني، وعلى هذا لم يكن ممكنًا أن تنشأ الفلسفة العقلانية بمعناها الخالص الجذري استنادًا إلى حركة الاعتزال؛ وذلك لأن العقل العربي في إطاره وصيغته الاعتزالية لم يستطع نفي الفعل الإلهي المستمر المباشر في تفسير ظواهر الكون، بحيث استمر القول بأن

---

(١) محمد أركون: العلمنة والدين ص ٦٠، دار الساقي– بيروت، الطبعة الثالثة: ١٩٩٦م.

لكل ظاهرة طبيعة سببها الله وليس الطبيعية، وتبعًا لذلك لم ينفوا المعجزة، وظل تفكيرهم إيمانيًا إلى أبعد حد، بمعنى أنه استمر في الانطلاق من مقدمات شرعية يفرضها صحيحة لا شك فيها، لذا يقول حسن حنفي (١٩٣٥-٢٠٢١م): (ولا يعني إحياؤنا للاعتزال أننا نأخذ مواقف المعتزلة كلها...تأييدنا للمعتزلة هو تأييد للتيار العام وللحركة التاريخية وليس للتفصيلات الجزئية في هذه النظرية أو تلك)[١].

وبهذا انتهت الحداثة العربية إلى أن المعتزلة رغم ما قدموه من أجل العقل والإنسان إلا أن فكرهم (ظل أسطوريًا بمعنى ما بعيداً عن التجربة)[٢]، ما دام يؤمن بالغيبيات والمعجزات والعلم الإلهي والعدل، يقول أدونيس: (غير أن الاعتزال لا يرى أن العقل مناقض للدين، بل يرى أن الدين هو نفسه العقل، فالعقل ليس مقيداً بأي نظام أو شكل للمعرفة مسبق، وإنما هو مبدأ كلي وضروري، فلا مصادفة إذن، ولا معجزة، بل القانون العقلي الشامل هو الذي ينظم العالم، وهكذا كان الاعتزال خطوة في سبيل نقل الإنسان من التدين بالنقل والتقليد، إلى التدين بالعقل والحرية، فهو بوصفه نظرة عامة، ليس شيئًا إلا الدين نفسه موضوعًا في شكل جدلي عقلي، ومن هنا كان نمطًا آخر للضياع، ولعله أشد تعقيداً؛ لأنه لا يؤسس الغيب على الغيب شأن الدين، وإنما يؤسس الغيب على العقل، أي أنه يؤكد ما ليس من شأن العقل بالعقل ذاته)[٣].

وعلى هذا تتباين العلاقة بين الفكر الاعتزالي والحداثة العربية، إذ إن الأفكار والمدلولات الدينية التي عرضها المعتزلة والتي أبقت على ثوابت الوحي وأصوله،

---

(١) انظر: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية) هامش ١/ ٤١٦، دار التنوير– بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) اندونيس: الثابت والمتحول ١/ ١٢٨.

هي مدلولات قابلة للتحرك والتغير وليست ثابتة عند أرباب الفكر الحداثي، ومع خروج الفكر الاعتزالي من دائرة الحداثة إلا أنه يعتبر ملجأ وافرًا (يبحث فيه الحداثي عن مسوغات لفكره، ولكنه مع ذلك يبقى جزءا من التراث الذي يجب تجاوزه نهاية المطاف)[١].

وسيبدو هذا التوجيه أكثر وضوحًا عند تناول مشكلة خلق القرآن في الفكر الاعتزالي، وبيان الكيفية التي قرأ بها الحداثيون العرب هذه المسألة، والتي جاءت تختلف كلية عن المقاصد والسياقات والمفاهيم التي ناقشت المعتزلة المسألة في إطارها.

---

(٣) د.الحارث فخري عيسى عبد الله: الحداثة وموقفها من السنة ص ٩١، دار السلام- القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

المبحث الأول

كلام الله وإشكالية خلق القرآن عند المعتزلة

▪ **تمهيد:**

من الضروري في بداية الأمر التأكيد على أن بحث هذه المسألة عند المعتزلة هو بحث ميتافيزيقي خالص، بمعنى أن المقصد الأساسي من إثارة هذه المشكلة في الوسط الكلامي بين المعتزلة وخصومهم من أرباب علم الكلام أمثال السادة الأشاعرة وغيرهم هو الذات العلية ليس إلا، والمبالغة في تنزيهها من جانب المعتزلة، حيث يرتبط الكلام في هذه المسألة عندهم بالدرجة الأولى بتوحيد الله تعالى، وتنزيهه إلى أقصى درجة؛ فقد زعموا أن في إثبات صفات قديمة لله تعالى يعني مشاركة غيره له تعالى في أخص صفاته، وعلى الجانب الآخر لا يخرج بحث المسألة أو الكلام فيها عند الاتجاهات الأخرى بعيدًا عن نفس المقصد، فإن القضية برمتها تدور حول الله وتنزيهه من اتجاه، وإثبات صفاته الكمالية التي لا تعارض التنزيه أصلًا من اتجاه آخر.

وكلام الله تعالى وكونه قديمًا أو حادثًا، من أكثر الموضوعات التي أثارت جدلًا كبيرًا في البيئة الإسلامية، فلقد شغلت هذه المسألة عقول مفكري الإسلام منذ ظهورها، حيث اختلفت اتجاهات العلماء حولها وتنوعت الآراء فيها، وامتحن فيها كثير من العلماء وعذبوا وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل إمام أهل السنة والجماعة، ومما زاد حدة الخلاف فيه وجعله أكثر انتشارًا حتى لفت انتباه العوام والخواص من أهل العلم والمعرفة، تبني الدولة العباسية لرأي المعتزلة في كلام الله والقول بأنه مخلوق وفرض ذلك الرأي بالقوة على الجميع، ولقد حدث ذلك من خلال اطلاع الخليفة المأمون على مؤلفات المعتزلة والاقتناع بفكرهم، ومن بعدها أخذ يحمل الناس بما فيهم العلماء على القول بخلق القرآن، بل اختبارهم في ذلك

من خلال جمعهم وطرح المسألة عليهم، فمن وافق المأمون في تبني رأي المعتزلة وآمن بها نجا ومن خالف ذلك تعرض للتنكيل والعذاب[١].

(١) انظر: محمد بن جرير الطبري: تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك ٦٣٤/١، دار التراث – بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م.

المطلب الأول

التناول الاعتزالي لصفة الكلام وخلافه مع رؤية الحنابلة والأشاعرة.

لا خلاف بين المعتزلة وغيرهم من المتكلمين في إثبات أصل الكلام لله تعالى، وأنه سبحانه متكلم، وأن القرآن من عنده تعالى، إنما الذي عليه الخلاف وأثار المجادلات القوية بينهم وبين غيرهم من المتكلمين طريقة تفسيرهم لهذا الكلام، والقول بأنه صفة من صفات الذات، شأنه عندهم شأن صفتي السمع والبصر، وأن الكلام بما في ذلك القرآن ليس أزليًا بل حادثًا، وذلك لأنه المركب من الحروف والكلمات المتعاقبة المسموعة وهي حادثة فيستحيل قيامها بذاته تعالى، لأن الكلام لو كان قديماً لشارك الباري في أخص وصفه وهذا يوجب التماثل في صفات النفس والله تعالى لا مِثل له.

وإنما ذهبوا إلى ذلك؛ لأنهم قاسوا كلام الباري تعالى على كلام البشر فكلام الله فعل مخلوق له كما أن كلام الإنسان فعل الإنسان وفي هذا، يقول القاضي عبد الجبار: (اعلم أن المتكلم عندنا هو فاعل الكلام وإنما يعرف أن هذا هو حقيقته بمثل ما نعرف في شيء من أسماء الفاعلين أنه يفيد فعلاً من الأفعال وهذا نحو الضارب والكاسر وغيرها)(١)، ويقول:(والذي يذهب إليه شيوخنا: أن كلام الله تعالى من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة، وهو عرض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه) (٢).

---

(١) القاضي عبد الجبار: المجموع المحيط بالتكليف ١/ ٣٢٠، جمع: أبي الحسن بن أحمد النجراني، تصحيح: الآب جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت بدون سنة طبع.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل (خلق القرآن) ٧/ ٣، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الناشر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف بدون تاريخ ورقم طبع.

- **تصادم المعتزلة مع الحنابلة في مفهوم الكلام:**

انطلق المعتزلة والحنابلة من نقطة مشتركة في تعريف الكلام بالحروف والأصوات، لكن هذا الوفاق لم يدم طويلًا، إذا اختلف المعتزلة والحنابلة في قدم هذه الأصوات والحروف، فالمعتزلة يذهبون إلى حدوث الكلام اللفظي وعدم قيامه بذات الله تعالى؛ نفيًا لتعدد القدماء مع الله تعالى من جهة، ومنعًا لقيام الحوادث بذاته من جهة ثانية، أما الحنابلة ومن تبعهم من الكرامية، قالوا بأن هذه الأصوات والحروف قائمة بذات الله تعالى، سواء أكانت قديمة على رأي الحنابلة الذين قالوا: بقدم هذه الأصوات والحروف، وبالغوا في ذلك حتى قال بعضهم جهلًا: الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف، أو حادثة على رأي الكرامية الذين قالوا بحدوث الأصوات والحروف، ولا يمنعون قيامها بذاته تعالى[1].

ولا شك أن هذا مخالف لتنزيه الله تعالى الذي أكد عليه المعتزلة وغالوا فيه، وكان القول بحدوث الكلام وخلق القرآن نتيجة لذلك التنزيه عندهم، حيث يؤدي قول الحنابلة والكرامية إلى قدم الحوادث من جهة وقيامها بذاته تعالى من جهة ثانية، وهذا ما يمنعه المعتزلة، والأشاعرة أيضًا.

- **تحرير محل النزاع بين المعتزلة والأشاعرة وحقيقة الخلاف بينهما:**

اتفق المعتزلة والأشاعرة على أن "**الكلام اللفظي**" المؤلف من الأصوات والحروف حادث ويمتنع قيامه بذات الله تعالى، خلافًا للحنابلة والكرامية، فإن الخلاف بينهما وبين الأشاعرة على حقيقته أيضًا، وانفرد الأشاعرة بإثبات: "**الكلام النفسي**" وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه الألفاظ، وهذا هو المعنى

---

(1) انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٧، والسيد الشرف الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ١٠٤، ١٠٥، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية– بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

الحقيقي للكلام القديم القائم بذات الله تعالى، وهو غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي؛ إذ هو واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات، كما أنه لا تنحصر الدلالة عليه في الألفاظ إذ قد يدل عليه بالإشارة كما يدل عليه بالعبارة والطلب، وهو غير العلم إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه أو يشك فيه[١].

وعلى هذا فإن الأشاعرة تتفق مع المعتزلة في كون القرآن الذي هو المقروء المكتوب والمؤلف من الأصوات والحروف مخلوق، ويطلق عليه كلام الله مجازاً، أما الكلام الحقيقي فهو الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى، وهذا الذي وقع فيه النزاع.

وفي تحرير محل النزاع يقول الإمام الإيجي: (اعلم إن ما يقوله المعتزلة في خلق الأصوات والحروف وكونها حادثة قائمة بغيره تعالى، فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك، وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته، ولو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع نفي المعنى وإثباته)[٢]، ويقول الإمام السعد بعد أن أكد أنه لا عبرة بكلام الحنابلة والكرامية: (فبقى النزاع بيننا وبين المعتزلة، وهو في التحقيق عائد إلى إثبات كلام النفس ونفيه، وأن القرآن الذي هو المتلو أو المؤلف من الحروف والأصوات هو كلام حسي، وإلا فلا نزاع لنا في حدوث كلام الحس، ولا لهم في القدم النفسي لو ثبت عندهم بالدليل القطعي)[٣].

---

(١) انظر: الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ١٠٦.

(٢) عضد الدين الإيجي: المواقف٣/ ١٢٩، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار صادر– بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

(٣) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ١٠٧، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية– بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

وبهذا فإن النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة ليس في إثبات أصل الكلام لله تعالى فالجميع على إثباته، ولا في إثبات حدوث الكلام اللفظي، وكون الأصوات والحروف مخلوقة، فالمعتزلة والأشاعرة متفقون في ذلك، إنما النزاع بينهم في إثبات كلام النفس، فإن المعتزلة لا تسميه كلامًا، بل هو راجع عندهم إلى صفة الإرادة إذا كان المدلول أمراً ونهيًا، وإلى العلم إذا كان خبراً، أما الأشاعرة فيسمونه كلامًا، وهو عندهم صفة قديمة مغايرة للعلم والإرادة قائمة بذات الله تعالى، وإلى هذا ذهب الماتريدية من أهل السنة والجماعة[1].

ويبدو أن تحرير محل النزاع الذي عرضه كل من الإمام الإيجي والسعد وأكدا عليه، استجابة لما نبه عليه الإمام الرازي الذي يرى أن الإشكال بين المعتزلة والأشاعرة يكمن في عدم تحرير محل النزاع أصلًا؛ وأنه لو تنبه علماء الفريقين لذلك لتجنبنا كثيرًا من المناقشات والمجادلات الكلامية، لذا يقول الإمام الرازي: (فالذي يقوله المعتزلة من أنه يجوز أن يكون الحي متكلماً بكلام قائم بالغير حق وصدق، والذي يقوله أصحابنا من أنه يمتنع أن يكون الحي متكلماً بكلام قائم بالغير حق وصدق، إلا أن الكلام الذي يشير إليه المعتزلة له معنى، والكلام الذي يشير إليه أصحابنا له معنى آخر، والفريقان لما لم يتشغلوا بتلخيص محل النزاع، لا جرم خفيت هذه المباحث والمطالب) [2].

---

(1) انظر: أبو المعين النسفي: بحر الكلام ص ١٣٠، دراسة وتحقيق: محمد السّيد البرسيجي، دار الفتح للدراسات والنشر، الطبعة الأولى: ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م، ونور الدين الصابوني: البداية من الكفاية في الهداية ص ٦٠، ٦١، تحقيق وتقديم: الدكتور عبد الله خليف، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م.

(2) فخر الدين الرازي: الأربعين في أصول الدين ٢٥٢/١، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية–القاهرة، الطبعة، الأولى، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦م.

فالإمام الرازي يقصد بالكلام الذي يقوم بالغير والذي قالت به المعتزلة الكلام اللفظي، والكلام الذي منع الأشاعرة قيامه بالغير هو الكلام النفسي، فكأن الرازي يرى أن الخلاف لفظيًا، ولهذا تنبه الإيجي والسعد إلى تحرير محل الخلاف وجعلاه خلافًا حقيقيًا دائرًا حول ثبوت كلام النفس أو عدم ثبوته.

المطلب الثاني
أدلة المعتزلة ورد أهل السنة والجماعة عليهم

في البداية وقبل سرد أدلة المعتزلة على مذهبهم، يجب التنبيه على أمر مهم، نتج من خلال تحرير محل النزاع السابق بين المعتزلة والأشاعرة، هو: أن أدلة المعتزلة جاءت تثبت حدوث الكلام اللفظي وتنفي قدمه ليس إلا، وبالتالي فهي لا تنهض لنفي الكلام النفسي؛ لبعد جهة البحث وانفكاكه عنه، وعليه فإن أدلة المعتزلة على حدوث الحروف والأصوات، تكون واردة على الحنابلة القائلين بقدم الألفاظ وتنهض لتكون ردًا على أدلتهم وحدهم، أما بالنسبة لمن أثبت الكلام النفسي فأدلة المعتزلة على حدوث الألفاظ لا تنفي كلامهم ولا تنهض لنفي أدلتهم، وتكون نصبًا للدليل في غير محل النزاع، حتى وإن عادت الأدلة إلى حدوث القرآن مطلقًا من غير تقييد بالنفسي واللفظي، فهي لا تفيد أيضًا حيث يكمن حملها على حدوث الكلام اللفظي، وفي هذه الحالة لا تكون حجة على من أثبت الكلام النفسي أيضًا، إنما ينفعهم ذلك إذا أثبتوا معنى قائمًا بالنفس زائدًا على العلم والإرادة وقالوا بحدوثه، ففي هذه الحالة تنفعهم؛ إذ على ذلك التقدير ينحصر القرآن في هذه الألفاظ والمعاني، أما وأنهم لم يقولوا بذلك فلا حجة لهم على الأشاعرة في تلك الأدلة مطلقًا[1].

(1) انظر: الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ١٠٨، ١٠٩.

وعلى هذا، فإن الاحتمالات الثلاثة لأدلة المعتزلة تكون على النحو التالي:

١- أن تثبت الأدلة حدوث الكلام اللفظي فقط، وهذا هو المشهور المعروف عندهم، وفي هذه الحالة لا تنهض إلا للرد على الحنابلة القائلين بقدم الكلام اللفظي.

٢- أن تثبت الأدلة حدوث الكلام بغير تقييد بلفظي أو نفسي، وهي لا تنهض لنفي مذهب أهل السنة والجماعة في الكلام النفسي ولا تكون حجة عليهم، لجواز أن تحمل أدلتهم على إثبات حدوث الألفاظ.

٣- أن أدلة المعتزلة تثبت كلامًا نفسيًا حادثًا زائدًا على العلم والإرادة، وفي هذا الحالة تكون حجة على الأشاعرة، وهم لا يثبتون ذلك ولا يقولون به.

ومن هنا تأكدت النتيجة المقررة سابقًا، أن لا حجة في أدلة المعتزلة على مذهب أهل السنة والجماعة مطلقًا.

والمعتزلة لما أوردوا أدلتهم العقلية والنقلية وحاولوا من خلالها إبطال قول المذاهب الأخرى بما ذلك مذهب أهل السنة والجماعة غير عابئين بتحرير محل النزاع، نبه الأشاعرة على وجه الإجمال أن أدلتهم نصبت في غير محل النزاع، ثم قاموا بالرد على بعضها؛ تثبيتًا منهم لطلب الحق في المسألة:

أولاً- أدلة المعتزلة العقلية ورد أهل السنة والجماعة عليهم:

تمسك المعتزلة بعدة أدلة عقلية تثبت حدوث الكلام اللفظي وتنفي المعاني المضادة، وهذا لا إشكال فيه، إنما الإشكال توهم أن من المعاني المضادة له المعنى النفسي القديم، ومن هذه الأدلة ما يلي:

١- أن كلام الله يشتمل على الأخبار والأوامر والنواهي وغير ذلك مما يخص التكليف الذي يحدث في زمن معين، في حين أنه لا سامع ولا مأمور، فإذا كانت

الأوامر والنواهي ازلية، كان في الأزل تكليف بدون مكلفين، وهذا لا يعقل ولا يتصور صدوره عن الله تعالى[١].

ويجاب على هذا الدليل: بأن هذا يصح على قول من قال: بأن الحروف والأصوات قديمة، أما قدم الكلام النفسي فلا يرد عليه هذا الاعتراض ولا سفه في صدور الأمر والنهي عن الله مع عدم وجود المأمور والسامع، كطلب التعلم من ابن سيولد، كما إن هذا الدليل معارض بقدرة الله تعالى، لأنها صفة تقتضي صحة الفعل، وهي ثابتة في الأزل لله تعالى مع عدم وجود الفعل وامتناعه، وعليه فلم لا يجوز أن يكون الأمر عبارة عن الصفة المقتضية لطلب الفعل، والنهي عبارة عن الصفة المقتضية لتركه؟ ثم إنهما كانا ثابتين في الأزل مع إن طلب الفعل أو طلب الترك كانا في الأزل محالين، وإذا ثبت ذلك فيقال: إن ذلك الأمر أو النهي الأزلي، كان أمراً أو نهيًا في الأزل للأشخاص الذين سيوجدون فيما لا يزال، كما أنه سبحانه قادر في الأزل على أن يوجد الخلق فيما لا يزال [٢].

٢- إن كلام الله تعالى لو كان قديمًا لاستوى نسبته إلى جميع التعلقات، مثله مثل صفة العلم، فكما أن علم الله تعالى يصح تعلقه بجميع ما يصح تعلقه به من الواجبات والممكنات والمستحيلات، فكذلك كلامه تعالى يصح تعلقه بجميع ما يصح تعلقه به من ذلك، وعلى ذلك يصح في كل فعل يأمر به أو ينهي عنه، تعلق أمره تعالى ونهيه بالأفعال كلها في وقت واحد، ويلزم على ذلك أن يكون كل فعل مأموراً به هو منهيًا عنه في ذلك الوقت، وهذا محال [٣].

---

(١) القاضي عبد الجبار: المغني ٧/ ٣.

(٢) انظر: أبو المعين النسفي: بحر الكلام ١٣٣، ١٣٤، الرازي: الأربعين في أصول الدين ١/ ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٥٨، والجرجاني، شرح المواقف ٨/ ١٠٩.

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥٥٢، والمجموع المحيط بالتكليف ١/ ٣٢٩، ٣٣٠.

ويدخل تحت هذا الدليل قولهم: بأن (القديم تعالى لو كان متكلمًا لذاته...لوجب أن يكون الله تعالى كلم المخلوقين أجمع جمهرة، وذلك محال، وما أدى إليه ويقتضيه يجب أن يكون محالاً) (١).

ويجاب على ذلك الدليل: بأنه يصح هذا في الكلام اللفظي وينهض على من يقول بقدمه، فإن لعدم وجود الزمان في الماضي، فإن كلام الله تعالى لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل، إنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلق، أما الكلام النفسي القديم وإن كان صالحًا أزلًا لأن يتعلق بكل الأوامر والنواهي بحسب التعقل، فإنه من الجائز أن يتعلق ببعض الأوامر أو بعض النواهي دون البعض، وعليه لا يلزم أن يكون أمراً ونهيًا عن الشيء في وقت واحد، وذلك لأن الشيء القديم الصالح للتعلق بكل الأمور المتعددة، قد يتعلق ببعض تلك الأمور دون البعض، كقدرته تعالى، (فإن قدرة الله تعالى لها صلاحية التعلق بإيجاد كل الممكنات، ثم إنها تعلقت بإيجاد البعض دون البعض، مع أن هذه القدرة قديمة، وإذا عقل ذلك في القدرة، لم لا يعقل مثله في الكلام؟)(٢).

٣-من الأدلة التي اعتمد عليها المعتزلة أيضًا في هذا الباب، دليل المماثلة، وملخصه، أن الكلام لو كان قديمًا لماثل الله تعالى وشاركه في أخص صفاته؛ (لأن القدم صفة من صفات النفس يوجب التماثل، والله تعالى لا مثل له، وأيضًا لو كان قديمًا-أي الكلام- لوجب أن يكون عالمًا لذاته، قادراً لذاته كالقديم تعالى سواء، لما قد ذكرناه فيما قبل أن الاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس، والمعلوم خلافه)(٣).

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥٥٢.

(٢) الرازي: الأربعين في أصول الدين ٢٥٨/١، ونظر أيضًا الجواب على هذا الدليل: السعد: شرح المقاصد ١١٧/٣، والجرجاني: شرح المواقف ٨/ ١٠٩، ١١٠.

(٣) انظر: القاضي: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥٤٩، وانظر نفس الدليل القاضي عبد الجبار: المغني ٧/ ٨٦.

ومن هنا ألزم المعتزلة الأشاعرة والماتريدية وكل من أثبت على وجه العموم صفات قديمة، القول بتعدد القدماء مع الباري تعالى، مثل تثليث النصارى، يقول القاضي عبد الجبار:(ولهذه الطريقة ألزمهم شيوخنا– رحمهم الله – القول بإثبات إله ثانٍ؛ لأن كون القديم قديمًا يقتضي فيه كونه مختصًا بالصفات التي معها يصح أن يفعل ما يستحق منه العبادة، فلو كان له كلام قديم لوجب كونه متصفًا بهذه الصفات، وهذا يوجب كونه إلهًا ثانيًا)[١].

ويجاب على هذا الدليل: بأن هذا الكلام يصح لو كان الكلام وسائر الصفات ذوات، مثلما أثبت النصارى ذوات ثلاثة قديمة– الأب، والابن، والروح القدس– وإنما الكلام وسائر الصفات معاني زائدة على الذات، لا يلزم من قدمها تعدد القدماء أو وجوب التماثل بينها وبين ذات الباري تعالى، ومما يؤكد ذلك أن الصفات ليس لها استقلال، بل هي مشروطة بقيامها بالذات وإلا لزم التماثل والتعدد وهذا محال، يقول الإمام الرازي:(صفات الله تعالى أمور زائدة على ذاته قائمة بذاته[٢]، ويقول: (وكلامه على قول أهل السنة صفة قديمة قائمة بذاته)[٣].

فاشتراط قيام الصفات بالذات مانع من كونها آلهة مستقلة، فالقديم هو الله بصفاته، لا الذات وحدها، ولا الصفات وحدها، والنصارى إنما كفروا بإثبات أقانيم مستقلة عن الذات مشاركة لها في الألوهية، وهو ما لم يقل به أهل السنة والجماعة.

---

(١) القاضي عبد الجبار: المغني ٧/ ١١٠.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب= التفسير الكبير ١٤٦/٤، دار التراث العربي– بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.

(٣) المصدر السابق ٨/ ٢١٢.

ثانيًا-أدلة المعتزلة النقلية:

لم يكتف المعتزلة بالاعتماد على الأدلة العقلية في إثبات خلق القرآن، بل تمسكوا أيضًا بشواهد كثيرة من القرآن الكريم إثباتًا لمدعاهم وتدعيمًا لحجتهم، من هذه الآيات:

١-قول الله تعالى:{وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلاَّ كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِين}[١]، ووجه الاستدلال بالآية عند المعتزلة، أن القرآن ذكر، والذكر محدث، فكذلك القرآن، وبيان أن القرآن ذكر دلت عليه آيات كثيرة، يقول القاضي عبد الجبار:(الآية تدل على حدوث القرآن، لأنه تعالى نص على أن الذكر محدث وبين في غير آية أن الذكر هو القرآن، كقوله: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون}[٢]، {وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ أَفَأَنتُمْ لَهُ مُنكِرُون}[٣]، وقوله تعالى،{ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِين}[٤]، فإذا صح أنه ذكر وثبت بهذه الآية حدوث الذكر، فقد وجب القول بحدوث القرآن)[٥]، ويقول الجبار أيضًا معلقًا على استدلاله بالآيات: (فقد وصفه بأنه محدث، ووصفه بأنه منزل، والمنزل لا يكون إلا محدثًا، وفيه دلاله على حدوثه من وجه آخر، لأنه قال وإنا له لحافظون، فلو كان قديما ما احتاج إلى حافظ يحفظه)[٦].

([١]) الشعراء: آية ٥.

([٢]) الحجرات: آية ٩.

([٣]) الأنبياء: آية ٥٠.

([٤]) يس: آية ٦٩.

([٥]) انظر القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن ٢/ ٤٩٦، تحقيق: د. عدنان محمد زرزور، دار التراث- القاهرة، بدون رقم طبع وتاريخ نشر، وانظر تمسك المعتزلة بهذه الآية على حدوث القرآن: القاضي عبد الجبار: المغني ٧/ ٨٧، والمجموع المحيط في التكليف ١/ ٣٣٧.

([٦]) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٥٣٢.

ويجاب على استدلال المعتزلة هذا من وجهين:

الأول: أن الآيات التي دلت على أن القرآن ذكر، إشارة إلى الأصوات والحروف وليس إلى الكلام النفسي القديم، وعليه فإن قوله تعالى:{وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلاَّ كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ}[١]، تدل على حدوث الكلام اللفظي، وهذا لا خلاف ولا نزاع في حدوثه فهو معلوم بالضرورة، وإنما يقع النزاع في قدم الكلام النفسي، والمعتزلة لا تثبته ولا تقول به على الوجه الذي قال به أهل السنة والجماعة فجهة البحث منفكة.

الثاني: أنه لو سلمنا جدلاً بأن النفي والإثبات بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة يرد على معنى واحد، وهو إثبات الكلام النفسي أو نفيه، فإن تمسك المعتزلة بهذه الآية لا يثبت مدعاهم في حدوث القرآن الكريم على وجه العموم، لأن الآية لا تدل على حدوث كل ما كان ذكراً، وإنما تدل على ذكر كل ما كان محدثًا، كما أن قول القائل لا يدخل هذه البلدة رجل فاضل إلا يبغضونه، فإنه لا يدل على أن كل رجل يجب أن يكون فاضلا، بل على أن في الرجال من هو فاضل، وإذا كان كذلك فالآية لا تدل إلا على أن بعض الذكر محدث، وليس كل القرآن، وهذا خلاف لما ذهبوا إليه[٢].

٢- قول الله تعالى: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}[٣]، فالآية تدل على أن القرآن مجعول، والمجعول هو المصنوع المخلوق، وعلى هذا فالقرآن مخلوق، يقول القاضي عبد الجبار: (قوله تعالى: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا

---

(١) الشعراء: آية ٥.

(٢) انظر: الرازي: التفسير الكبير ٢٢/ ١١٩.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغني ٩٦/٧.

لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}[١]، يوجب حدوثه، لأن الجعل والفعل سواء، وكل ذلك وما شاكله يدل على حدوث القرآن)[٢]، ويقول الزمخشري معلقًا:(خلقناه عربيا غير عجمي: إرادة أن تعقله العرب، ولئلا يقولوا لولا فصلت آياته)[٣].

ويجاب على هذا الاستدلال من وجهين أيضًا:

الأول: أن هذا الاستدلال حق ولا خلاف فيه، وذلك لأن الظاهر هو الاستدلال على كون الحروف المتوالية والكلمات المتعاقبة محدثة مخلوقة، وذلك معلوم بالضرورة ولا نزاع فيه، بل الكلام يرجع حاصله إلى إقامة الدليل على ما عرف ثبوته بالضرورة[٤].

الثاني: ولو سلمنا أن كلام المعتزلة هنا يعود إلى نفي الكلام النفسي، فإن استدلالهم بالآية لا ينهض لذلك؛ لأن الفعل جعل إذا كان بمعنى خلق يتعدى إلى مفعول واحد، كقوله تعالى: {وجعل الظلمات والنور}[٥]، وإذا تعدى إلى مفعولين لم يكن بمعنى خلق، كقول الله تعالى: {الذين جعلوا القرآن عضين}[٦]، **وقوله:** {ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا}[٧]، ونظائره كثيرة في القرآن، فكذا قوله تعالى: ({إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}[٨]، فإن الفعل هنا يتعدى إلى مفعولين وليس فعل واحد فلا يكون بمعنى

---

(١) الزخرف: آية ٣.

(٢) الزخرف: آية ٣.

(٣) الزمخشري: الكشاف ٤/ ٢٣٦.

(٤) انظر: الرازي: التفسير الكبير ٢٧/ ٦١٧.

(٥) الأنعام: آية ١.

(٦) الحجر: آية ٩١.

(٧) النحل: آية ٩١.

(٨) الزخرف: آية ٣.

الخلق، وإنما يصرف معناه إلى الصرف، فيكون معنى الآية إنا صرفناه من لغة إلى لغة، أي صرفناه إلى اللغة العربية، لأن كلام الله واحد، وأنه سبحانه محيط بجميع اللغات، فهو إن شاء جعله أعجميًا، ولو شاء لجعله عربيًا[١].

٣-إلى جانب الآيتين السابقتين، تمسك المعتزلة بعدة آيات أخرى، تدل على حدوث الكلام وخلق القرآن، مثل قول الله تعالى:{وَكَلَّمَ اللّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا}[٢]، لأن كلم يقتضي أنه أحدث كلامًا كلم به غيره، وقوله تكليما يقتضي أن ما كلم به غيره حادث، لأن المصادر لا تكون إلا حادثة[٣]، وقوله تعالى:{ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُون}[٤]، (فلا يجوز أن يوصف بذلك إلا وهو محدث؛ لأن وصف الشيء بأنه حديث أبلغ من وصفه بأنه محدث في الدلالة على وجوده بعد أن لم يكن)[٥]، وقوله تعالى:{الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِير}[٦]، وذلك أن إحكام القرآن ووصفه سبحانه بأنه متشابه وأنه مفصل يقتضي حدوثه على وجه مخصوص، ليصح كونه بهذه الصفه[٧]، وقوله تعالى: {اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا}[٨]، لأنه تعالى وصفه بأنه منزل أولًا، ثم وصفه بأنه حسن، والتنزيل

---

(١) انظر: أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٨٢، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة العاشرة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م،

(٢)النساء: آية١٦٤.

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار: المغني ٧/ ٩٠.

(٤) الأعراف: آية ١٨٥.

(٥) القاضي: عبد الجبار ٧/ ٨٩.

(٦) هود: آية ١.

(٧) انظر: القاضي عبد الجبار: المغني ٧/ ٨٩.

(٨) الزمر: آية ٢٣.

والحسن من صفات الأفعال، ثم وصفه بأنه حديث، والحديث والمحدث بمعنى واحد[١].

وقد أورد هذه الآيات وغيرها مما تمسك بها المعتزلة الإمامان الرازي والإيجي، وأجابوا عليها مجملة، بأنها تعود إلى حدوث الكلام اللفظي ليس إلا، وأنها خارجة عن محل النزاع في المسألة، يقول الإمام الرازي (فالجواب عنها: شيء واحد، وهو أن تصرف كل تلك الوجوه إلى هذه الحروف والأصوات، فإنا معترفون بأنها محدثة، وعندهم القرآن ليس إلا ما تركب عن هذه الحروف والأصوات، فكانت الدلائل التي ذكروها دالة على حدوث هذه الحروف والأصوات، ونحن لا ننازع في ذلك، وإنما ندعي قدم القرآن بمعنى آخر، فكانت هذه الشبه ساقطة عن محل النزاع)[٢]، ويقول الإمام الإيجي بعدما أورد عشرة وجوه للمعتزلة في حدوث كلام الباري وخلق القرآن: (والجواب عن الوجوه العشرة أنها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتأمل، وهو غير المتنازع فيه كما تحققته)[٣].

مما سبق يتبين أن أدلة المعتزلة كلها صحيحة إذا ما وجهت إلى الحنابلة القائلين بقدم الكلام اللفظي، أما إذا وجهت إلى نفي الكلام النفسي فإنها لا تصح ولا تنهض، ومع ذلك قام أهل السنة والجماعة بالرد عليها، تنبيهًا على انفكاك جهة البحث بينهم وبين المعتزلة، وتثبيتًا للمطلوب، وهو إثبات الكلام النفسي وقدمه، ردا لشبهة خلق القرآن على العموم- أي: خلق المعاني والألفاظ- دون الألفاظ التي يتفقون مع المعتزلة على خلقها وحدوثها.

وبما أن البحث في كلام الله تعالى، وهل هو قديم أم حادث؟ لا يخرج عن

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥٣٢.

(٢) الرازي: الأربعين في الدين ١/ ٢٧٥.

(٣) الإيجي: المواقف ٣/ ١٣٩.

دائرة البحث الميتافيزيقي الخالص، وهذه هي النقطة الفاصلة بين المعتزلة وبين الحداثيين العرب كما سيتضح، فإن الأمر يستدعي هنا الوقوف على وجهة النظر الأخرى التي تؤكد على الرؤية الاعتزالية في وضع المسألة في إطار البحث الإلهي، وإن اختلفت وجهات النظر في بحثها، إلا أنها تبقى مرتكزة على ما وضعت له دون إخراج لها عن المقصد الأساسي الذي دارت حوله رحى الحرب الكلامية.

من هذا المنطلق فإن السادة الأشاعرة والماتريدية أكدوا على ثبوت أصل الكلام لله تعالى متفقين في ذلك مع المعتزلة، إلا أنهم ذهبوا إلى أن حقيقته بالنسبة للباري تعالى هو الكلام النفسي القديم.

ومن الجدير بالذكر هنا أن الأشاعرة والماتريدية جعلوا العمدة في إثبات الكلام النفسي الدليل النقلي لا العقلي؛ لأن صفة الكلام لا يترتب عليها فعل الله تعالى من إرسال الرسل وثبوت المعجزات حتى يلزم الدور المحال، لذا قال الإمام الرازي: (إن إثبات كلام الله تعالى بإخبار الرسول والعلم بصدق الرسول لا يتوقف على العلم بكونه متكلمًا، لأنا مهما علمنا أنه لا يجوز ظهور المعجزة على الكاذب علمنا صدقه سواء علمنا كلام الله تعالى أو لم نعلمه)(١)، وإلى هذا ذهب الإمام الآمدي، والإيجي، حيث جعلا الأساس في إثبات صفة الكلام للباري تعالى الأدلة السمعية، وإن كانت لا تفيد اليقين عنده إلا أنه صحح دلالتها ونفى عنها الدور المحال(٢).

---

(١) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ص ١٧٤، مراجعة وتقديم: طه عبد الرؤف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة، بدون تاريخ نشر ورقم طبع، وانظر الرازي: الأربعين في أصول الدين ٢٥٠، ٢٥١.

(٢) انظر: سيف الدين الآمدي: غاية المرام في علم الكلام ص ٩٠، ٩١، تحقيق: حسن محمد عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، بدون رقم طبع، والإيجي: المواقف ٣/ ١٢٨.

ومعنى هذا أنه لا يتوهم عند إثبات كلام الله تعالى عن طريق النقل الصادق من خبر الأنبياء لزوم الدور، إذ بمجرد ثبوت كونهم رسل من عند الله بإظهارهم المعجزات، يثبت صدق قولهم بأن الله تعالى متكلم؛ لأن ثبوت كونهم رسل من عند الله وإن توقف على ظهور المعجزات، لكن هذا لا يتوقف على ثبوت كونه تعالى متكلمًا، لجواز أن يخلق الله تعالى في الأنبياء علمًا ضروريًا بأنهم مكلفون من قبل الله تعالى بتبليغ الناس من غير أن يجيء جبريل عليه السلام بكلامه تعالى، ومن هنا أورد الأشاعرة والماتريدية عدة أدلة نقلية تثبت الكلام النفسي للباري تعالى، منها:

١-**قول الله تعالى:** {قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا}[١]، فإن العدم والفناء لا يلحق كلمات الله تعالى، لأن فناء الكلام وعدمه آفة، ومن لحقه هذا كان أخرس، والله سبحانه منزه عن ذلك فثبت كونه تعالى متكلمًا، يقول الإمام الأشعري في الاستشهاد بهذه الآية على ثبوت الكلام النفسي للباري تعالى: (فلو كانت البحار مدداً للكتبة، لنفدت البحار وتكسرت الأقلام، ولم يلحق الفناء كلمات ربي، كما لا يلحق الفناء علم ربي، فمن فنى كلامه لحقته الآفات، وجرى عليه السكوت، فلما لم يجز ذلك على ربنا سبحانه صح أنه لم يزل متكلمًا؛ لأنه لو يكن متكلمًا، وجب السكوت والآفات له، تعالى الله عن ذلك علواً كبير)[٢].

---

(١) الكهف: آية ١٠٩.

(٢) الأشعري: الإبانة في أصول الديانة ص ٦٧، تقديم وتحقيق وتعليق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار – القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ، وانظر استدلال الإمام الشهرستاني بهذه الآية على ثبوت الكلام النفسي لله تعالى: نهاية الإقدام في علم الكلام ص ١٧٨، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

ومن هنا يتبين أن كلام الله تعالى لو كان هو الكلام اللفظي على الحقيقة، والكلام اللفظي بالاتفاق مخلوق لحقه الفناء والعدم قبل أن يوجد، وبهذا يتصف الله تعالى بعدم الكلام، وهي من صفات النقص التي لا يجوز اتصاف الله تعالى بها.

٢-قوله الله تعالى: {وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا}[١]، فإن التكليم هو المشافهة بالكلام، ولا يجوز أن يكون كلام المتكلم حالا في غيره، مخلوقا في شيء سواه، كما لا يجوز ذلك في العلم، وإلا كان المتكلم على الحقيقة هو من حل فيه الكلام، لا أن الله سبحانه هو المتكلم في الحقيقة، فثبت بهذا أن لله تعالى كلامًا قديمًا قائمًا بذاته، وهو الكلام النفسي[٢].

وإلى جانب اعتماد أهل السنة والجماعة على الأدلة النقلية في اثبات الكلام النفسي، فإنهم استأنسوا بعدة أدلة عقلية تقوية للدليل النقلي، ومن الجدير بالذكر أن هذه الأدلة قد لقت من الاعتراضات بينهم ما لقت، ولعل هذه المناقشات والمجادلات بينهم في قوة الدليل العقلي أو ضعفه، هي ما جعلتهم يقررون أن المعتمد في إثبات الكلام النفسي هو الدليل النقلي دون العقلي، وهذا ما نبه إليه الإمام الآمدي، حيث ذكر بعد ما أورد عدة أدلة عقلية وما عليها من اعتراضات، أن أهل السنة والجماعة لما رأوا ما في تلك الأدلة من ضعف، جعلوا مستندهم في ذلك الآيات الواردة في القرآن وإجماع الأمة[٣].

---

(١) النساء: آية ١٦٤.

(٢) انظر: أبو منصور الماتريدي: التوحيد ص ٥٧، التوحيد، تحقيق: د. فتح الله خليف، الناشر: دار الجامعات المصرية بدون تاريخ نشر. الأشعري: الإبانة ص ٧٢.

(٣) الآمدي: غاية المرام ص ٨٩.

وأشهر ما اعتمد عليه أهل السنة من الأدلة العقلية في هذا الباب أن الباري تعالى لو لم يكم متصفًا بالكلام لكان متصفًا بضده وهو الخرس، وذلك في حقه تعالى نقص، وهو محال على الله تعالى فبطل، ما أدى إليه وهو كونه تعالى غير متكلم بكلام قديم، وثبت كونه تعالى متكلمًا، ويقرر الإمام الغزالي أن هذه الطريقة هي الأقوم من بين الأدلة العقلية في إثبات كون الباري متكلمًا(١)، وهو أيضًا المعتمد من أدلة الماتريدية العقلية (٢)، لكنه لم يسلم من النقد عند الإمام الآمدي(٣).

وملازمة النقص هنا لأحد أمرين:

الأول: وقد بينه الأمام الأشعري، وهو أن الباري تعالى لو لم يكن متكلمًا لكان ضد الكلام الذي هو الخرس قديمًا لقدم الباري تعالى، ولو كان الخرس قديمًا لاستحالة أن يعدم؛ لأن من ثبت له القدم استحالة عليه العدم، فاستحال أن يكون الباري تعالى متكلمًا، وكذلك يستحيل حدوث الكلام لثبوت القدم الأزلي له، فوجب ألا يكون الباري قائلًا ولا آمراً ولا ناهيًا على وجه من الوجوه، وهذا فاسد عند الجميع للاتفاق على ثبوت أصل الكلام لله تعالى(٤).

الثاني: وقد بينه الإمام الصابوني، وهو أن الله تعالى لو لم يكن متكلمًا في الأزل، ثم اتصف بالكلام، لتغير عما كان عليه، والتغير من أمارات الحدوث،

---

(١) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٦٨، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ /٢٠٠٤ م.

(٢) انظر: أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة ١/ ٤٥٦ ، تحقيق: د. محمد الأنور ، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث– القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ونور الدين الصابوني: البداية من الكفاية ص ٦١.

(٣) الآمدي: غاية المرام ص ٨٩.

(٤) انظر: الأشعري: اللمع ص ٣٦.

وهو محال على الباري تعالى[١].

وعلى هذا يقال إن الله يجب أن يتصف بكل صفات الكمال، والكلام كمال، وعدمه نقص في كل الأحوال سواء أكان هذا العدم قديمًا مستحيل الحدوث، أو طرأ عليه الحدوث بعد ذلك، والنقص محال على الله تعالى، فوجب لله تعالى كلام قديم بذاته.

والخلاصة: أن أهل السنة والجماعة بحثوا المسألة من جهة تبعد كلية عن دائرة بحث المعتزلة، وذلك من ناحية إثبات قدم الكلام النفسي القديم، بينما كان اتجاه المعتزلة إثبات الكلام اللفظي لله تعالى والقول بأنه حادث وهذا مما يثبته الأشاعرة ولا خلاف فيه كما مر، إنما الخلاف حول ثبوت هذا الكلام اللفظي لله تعالى على وجه الحقيقة ونفي الكلام النفسي أو إثباته على ما يدل على معنى آخر غير ما في النفس، كما قال بعض المعتزلة وقصد به العزم والتصميم، وإدخاله بذلك في أفعال الله تعالى ونفي كونه صفة قائمة بذاته تعالى.

وعلى أي حال فإن أساس المشكلة بين المتكلمين إنما نبع من الخلاف في مسألة الصفات، فمن أثبت صفات قديمة لله تعالى، أثبت كونه تعالى متكلمًا بكلام نفسي قديم، ولم يلزم من ذلك تعدد قدماء مع الله تعالى؛ لأن الصفات ليست ذوات وإنما معاني قائمة بالذات لا يلزم من تعددها تعدد الذات، ومن نفى الصفات إنما كان مقصده المبالغة في التنزيه وعدم مشاركة غير الله تعالى في القدم الذي هو أخص صفاته، زعمًا منهم أن إثبات صفات قديمة ينفي وحدانية الله تعالى، وإنما يلزم ذلك إذا أثبت أهل السنة والجماعة –المثبتون لصفات الكمال من العلم والإرادة والقدرة والكلام وغيرها– وجود ماصدقات هذه الصفات في الخارج، وهم لا يقولون بذلك، وإنما هي عندهم مفاهيم ومعاني قائمة بالذات ليس إلا.

---

(١) انظر: الصابوني: البداية من الكفاية ص ٦١.

وبهذا يتبين ما تقرر سابقًا من أن أساس المسألة لا يخرج عن التمركز حول الله تعالى، وإثبات صفات الكمال له تعالى، أو نفيها عنه للمبالغة في تنزيهه، وبغض النظر عن وقوع المعتزلة في المحظور وتعطيل الصفات، إلا أنهم لم يخرجوا بالمسألة عن إطار البحث الإلهي المقصود من وضع هذا العلم، وهذا بخلاف ما سنجده عند أرباب الحداثة العربية الذين يمجدون المعتزلة ويدعون اتباعهم والسير على منهجهم، وهم أبعد الناس عنه.

المبحث الثاني

موقف الحداثيين من مشكلة خلق القرآن

تمهيد:

سبق القول بأن المعتزلة لم يخالفوا في إثبات أصل صفة الكلام لله تعالى، وإنما خالفوا في قدمها للمبالغة في تنزيه الله تعالى، ومع ذلك ومن خلال تحرير محل النزاع، وضح أنهم قصدوا حدوث الألفاظ التي هي الأصوات والحروف وهذا لا إشكال ولا خلاف فيه، فالمدلول الأساسي الذي وضعت لها المسألة عند المعتزلة وغيرهم من المتكلمين هو الله وما يجوز له من الصفات أو ما يستحيل عليه منها.

لكن الحداثة العربية تجاهلت هذا المقصد الأساسي الذي طرحت من أجله المسألة وبسببه طال الكلام فيها، وقدموا قراءة جديدة تناسب فكرهم، ولا تعبر – من قريب أو من بعيد– عن المقصد الأساسي والوضع الطبيعي للمسألة عند المعتزلة، وتأتي هذه القراءة استنادًا إلى مناهجهم التأويلية الحديثة التي تقوم على فكرة موت المؤلف، وتمكين القارئ المعاصر من تفريغ النص من مضامينه الأساسية التي قصدها صاحبه، ومن ثم إعادة ملئه بمضامين ودلالات جديدة لا تقف عند لغة ولا تشترط أن توافق أصول الشرع ولا مقصد الكاتب، وسيتضح هذا بصورة أوضح من خلال عرض المطالب الآتية:

المطلب الأول

الحداثيون العرب والقراءة الجديدة لمشكلة خلق القرآن:

قدم الحداثيون العرب طرحًا وقراءة جديدة لمفهوم خلق القرآن عند المعتزلة، تقضي تمامًا على المفهوم القديم الذي قدمه المعتزلة، وذلك من خلال قلب المسألة كلية وتحويلها من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني التاريخي والزمني، والقول بأن خلق القرآن عند المعتزلة ما هو إلا تأسيس للقول بتاريخية القرآن وانفتاحه الزماني على الواقع وقبوله التغيير والتبديل في معانيه مع ثبوت ألفاظه، وفي هذا يقول طيب تيزيني: (ومن هنا كانت الأهمية الملفتة لمحاولة التيار الاعتزالي في ذلك المجتمع، النظر في الكلام القرآني على أنه مخلوق؛ ذلك لأن هذا النظر يتيح للباحث والفقيه والمؤمن العادي جميعًا وكل من موقعه في ضوء إملاءاته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها أن يتصرفوا بالكلام المذكور بمثابته بنية تاريخية مفتوحة تخضع لاتجاهات التغير والتبدل، التي تطرأ على تلك الوضعيات الاجتماعية المشخصة)[1].

بل يذهب الحداثيون في قلب حقيقة المسألة ودلالتها الأصلية عند المعتزلة إلى أبعد من ذلك، وقرروا بأن القول بتاريخية القرآن يرادف وبقوة خلق القرآن عند المعتزلة، مما يجعل الزمن الحديث يكرر نفس المعركة القديمة حول خلق القرآن لكن في ثوب جديد ومفاهيم جديدة، فالمعتزلة في الماضي البعيد رأوا (أن القرآن مخلوق، وكانوا يهدفون من ذلك إلى ربط آياته بالواقع وسيلانها مع التاريخ وعارضهم السلفيون بزعامة أحمد بن حنبل فقالوا إن القرآن أزلي غير مخلوق وهو قول يعني فصل القرآن عن الواقع وفصمه عن التاريخ، وفي العصر الحالي تثور نفس الفكرة، وربما لنفس الأهداف بين فريقين، أحدهما يقول بتاريخية القرآن

---

(١) طيب تيزيني: النص القرآني ص ٢٩٩.

الكريم، بينما الثاني يقول بأزلية هذه الآيات، وهما قولان يستهدفان ما ثار بين المعتزلة والسلفيين وإن كان المعنى غائمًا والنتائج غير واضحة)[١].

وفي خطوة متقدمة يرى الحداثيون العرب قصور النظر عن البعد الدقيق الذي قصده المعتزلة من وضع المسألة، فبرغم المقصد الواضح والتصريح الاعتزالي من أن الكلام في المسألة جاء لغاية واضحة وهي التنزيه وعدهم التوحيد الذي يقتضي عدم مشاركة أحد لله تعالى في صفة من صفاته أصل من أصولهم، إلا أن الحداثيين يصرون على أنهم قرأوا المعتزلة وفهموا مقصدهم أفضل من معاصريهم، بل أكثر من المعتزلة أنفسهم، وذهبوا إلى أن المعتزلة في قولهم بخلق القرآن (كانوا يطمحون إلى النظر إلى أنه ذو مصدر واقعي مرتبط بشكل وثيق مع حركة التاريخ المستمرة، وهذا بدوره كان بمثابة تحفيز على العودة لأسباب النزول، ومن ثم إلى ضبط النص وظيفيًا بأسبابه بغض النظر عن أن البعض ميّز في ذلك بين العقيدة والشريعة ذلك التمييز الذي بمقتضاه تبقى الأولى أي العقيدة عامة غير لصيقة بواقع مشخص في حين تكون الثانية خاضعة للتغير الواقعي)[٢].

والمعتزلة في قولهم بخلق القرآن في نظر أرباب الحداثة العربية، قد قدموا للبشرية عملًا كونيًا واقعيًا يتجاوز الفردية ويدمج بين الله والإنسان، يقول أدونيس: (النص القرآني يتجاوز الشخص، فالله هو الذي أوحاه، ونقله إلى النبي ملك، وبلغه النبي إلى الناس، إنه عمل إلهي إنساني، عمل كوني، هو بوصفه كذلك محيط للمتخيل الجمعي)[٣].

---

(٢) محمد سعيد العشماوي: تحديث العقل العربي ص ٤٨، مجلة التنوير العدد الأول، جامعة الزيتونة المعهد الأعلى لأصول الدين، ١٩٩٣م.

(٢) طيب تيزيني: النص القرآني ص ٢١٤.

(٣) أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة ص ٣٣، دار التكوين للترجمة والنشر– دمشق، ٢٠١٩م.

ومعنى ذلك أن الله يتوقف دوره عند الوحي فقط، أما تشكيل النصوص ووضع معانيها فهذا للإنسان وحدة؛ لأنه هو الكاتب للنصوص والقارئ لها ومتكلم بها؛ فإن (الله أوحى ولم يكتب، الإنسان هو الذي كتب، لكن منذ أن دخل الوحي في الزمن وفي التاريخ، منذ أن أصبح الوحي موجوداً في لغة، منذ أن تحول إلى نص مكتوب، صار بوصفه كتابةً هو المتكلم، أي صارت اللغة هي الذات المتكلمة)[١].

وهنا يظهر تناقض الحداثيين مع المعتزلة كلية حيث أطلقوا وصف الشخص على الله، حينما قرروا أن القرآن يتجاوز الشخصية، -وعنوا بذلك الله أو الملك أو الرسول- إلى المتخيل الجمعي- وعنوا به الشعور الجمعي الذي يعطي معاني للنصوص جديدة متغيرة بتغير الواقع والتاريخ- وهذا بلا شك يرفع القداسة عن الله تعالى ويقدح في تنزيهه ويجعل الله تعالى مماثلًا للحوادث إلى غير ذلك من الأمور التي بالغت المعتزلة وشددت على نفيها عن الله تعالى.

ولم يقف الحداثيون مع المعتزلة إلى حد تأويل مقصدهم، بل تجاوزوا الحد وقلب الحقائق باعتقادهم أن دور الله تعالى توقف عند الوحي أو الخلق، وأن المتكلم حقيقة هو اللغة المعبرة عن الأحداث الزمانية والتاريخية، مخالفين المعتزلة في إثبات أصل صفة الكلام لله تعالى، متأولين إياها تأويلًا تلوينيًا شعوريًا نفسيًا لا يتماشى مطلقًا مع ثوابت الدين وأصوله ولا يخضع لشروط التأويل وأدواته المعروفة.

وتحت مظلة الاعتزال المزعومة يذهب الحداثيون إلى رفع القداسة عن النص القرآني وجعله نصًا بشريًا صاغه الواقع وتحكم في معانيه، يقول نصر حامد أبو زيد: (إذا كنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبني لا يقوم على

---

(١) أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة ص ٤٢.

أساس نفعي أيدلوجي يواجه الفكر الديني السائد المسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى النصوص ذاتها، وفي مثل هذا الطرح يكون الاستناد إلى الموقف الاعتزالي التراثي، وما يطرحه من حدوث النص وخلقه)[١].

وللاستعانة مرة أخرى بخلق القرآن عند المعتزلة للقول ببشرية النص القرآني وإعطائه الوجهة التراثية والشرعية، يرى نصر حامد أبو زيد أن مشكلة خلق القرآن (كما طرحها المعتزلة تعني بالتحليل النفسي، إن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسًا بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان في التاريخ وارتبط أساسًا بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدد، الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض؛ لأنه خطاب للإنسان بلغته وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته التي ربما غابت عن المعتزلة، نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما أنه خطاب تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، إنه لا يتضمن معنى مفارقًا جوهريًا ثابتًا إطلاقية المطلق وقداسة الإله)[٢].

وهنا يذهب الحداثيون إلى أن القرآن ليس كلام الله، فالتمسك بحدوث القرآن في نظر نصر أبو زيد وأرباب الحداثة العربية عامة، هو تمسك ببشرية النص التاريخي المتغير الذي يحقق مصالح الإنسان ويحقق أهدافه، على عكس التمسك بالنص الأزلي الذي يسيطر على الإنسان بجمود الدين وقداسته، والذي إذا ظل الاعتماد عليه في حل مشكلات الواقع، فإنه لا يؤدي إلا إلى تعقيدها أكثر[٣].

---

(١) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص ٢٠٦.

(٢) نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة ص٣٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

(٣) وفاء الخطيب: خطوة نحو أدونيس (حوار مع الشاعر والمفكر أدونيس) ص ٣٣، تقديم: طيب تزيني، دار مؤسسة رسلان– دمشق، سوريا، ٢٠١٣م.

▪ عبور الحداثة العربية من خلال المعتزلة إلى تجاوز النص الديني:

تحت لواء المعتزلة تتجاوز الحداثة الحد بإسقاط قداسة النصوص القرآنية، والتحرر من سلطة الدين النص وتجاوزه، فجليًا يظهر عوار الفكر الحداثي حيث يبدأ أولًا بإيهامنا بأنه يستند في فكره ومعرفته إلى مصادر إسلامية عقلية تتمثل في فكر المعتزلة، ثم ما يلبثوا أن يؤولوا دلالات ومقاصد ما طرحوه من مشكلات وتحويلها إلى وجهة بعيده؛ لأجل أنها في بدايتها ونهايتها مرتبطة بالدين وإن كانت في إطارها العام تفتح الطريق أمام الواقع للتحكم في النص، ثم ينتهي الأمر إلى تجاوز النص الديني الذي يعتبر العائق الأكبر للحداثة، فترفض كل الرفض ربط الفكر بالدين والنص بالتقديس، يقول زكي نجيب محمود:(العبارة الميتافيزيقا التي تخبرنا عن شيء غير محسوس عبارة فارغة من المعنى لسبب بسيط، وهو أنها ليست مما يجيز المنطق أن يكون كلامًا على الإطلاق، المنطق يقبل الكلام إذا كان لدى السامع وسيلة لتحقيقه، فإما أن يصدقه بعد التحقيق أو يكذبه، أما الكلام الذي يستحيل بطبيعة تركيبه أن نتصور وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه فهو كلام خِلوٌ من المعنى)[١].

وهكذا ومن خلال الفهم التلويني لمشكلة خلق القرآن، يرى الحداثيون أن الفهم الحقيقي للقرآن هو ترك النص الديني للعقل يشكله كيف يشاء، وللواقع يحدده ويحكم عليه، ومن ثم يأتي التحرر الكامل من سلطة الدين، ومن أي سلطة تعوق مسيرة العقل المطلق، الذي لا يعرف حدود في التفكير ولا يقبع لشرع ولا لغة، يقول حسن حنفي: (مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة

(١) زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا ص ٨٢، دار الشروق- القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا للواقع والتاريخ)(١)، ويقول نصر حامد أبو زيد : (الواقع إذن هو النص ولا سبيل لإهداره، ومن الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تجدد دلالاته، فالوقع أولًا، والواقع ثانيًا، والواقع أخيراً)(٢).

العقلية الحداثية إذن من خلال الطرح الجديد لمشكلة خلق القرآن لا تقف عند مبادئ وقواعد ثابتة بل تتحول وتتلون بحسب الشعور والواقع وهذا ما جعلهم يقبلون المعتزلة في إطارها العام ويرفضون آراءهم الميتافيزيقية أو تحويلها وتأويلها بما يوافق رؤاهم الفكرية وحداثتهم المزعومة، فالأساس الأول والأخير للعقل هو الانغماس في النسبية والتحول الذي يفرضه الواقع والتاريخ، فليس للعقل حقائق ثابتة ولا متعالية عن الواقع، (وليس جوهراً ثابتًا يخرج على كل تاريخية وكل مشروطية، فللعقل تاريخينة أيضًا، وكل عقل مرتبط بمرحلة معينة من مراحل التاريخ بكل معطياتها وأدواتها، إنه مرتبط بالبيئة والمجتمع والحالة التطورية للأنظمة الثقافية المعرفية السائدة في زمن كل مفكر)(٣).

ولهذا فإن السمة الأساسية للعقل في الحداثة التغير والتحول، والواقع هو القاعدة الأساسية التي تحكم العقل ويستند إليها، (فإن العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع، وبدون شك فإن قواعد العقل تجد مصدرها الأول في الحياة الاجتماعية التي تتشكل أول أنواع الحي الذي يحتك به الإنسان، بل يعيش في كنفه، وبما أن الحياة الاجتماعية ليست واحدة ولا على نمط واحد فمن المنتظر

---

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد ص ٤٥، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع- بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

(٢) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص ٩٩.

(٣) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ص ٢٣٣، دار الساقي، مكتبة الفكر الجديد، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٧م.

أن تتعدد أنواع القواعد العقلية بتعدد وتباين أنماط الحياة الاجتماعية)[١].

وتحت هذا التأسيس لمصدرية الواقع للعقل فإن الحداثة لا ترى سلطة إلا للعقل والواقع المتغير والمتحول، وبالتالي ليس عليهم الالتزام بالمواقع العقائدية لأي مذهب ولأي مدرسة كائنة من كانت بما في ذلك المعتزلة [٢].

ولا شك أن هذا انتقاء لم يسلم من التناقض، حيث يقدمون المعتزلة على أنها الحداثة العربية في تراثنا القديم، ومن ناحية يرفضونها كمذهب ديني تقليدي.

- **نقد القراءة الجديدة لمشكلة خلق القرآن عند الحداثيين:**

المشكلة مع الحداثيين ليست في ارتباط النص القرآني بالظروف والسياقات التي وردت فيها النصوص القرآنية، فإن القرآن نزل للإنسان وحكى تاريخه وتحدث عن واقعه، وهذا كله هدف الرسالة لإصلاح الكون، إنما المشكلة معهم أنهم يربطون كل الآيات القرآنية بأسباب النزول لا فرق عندهم بين ما نزل لسبب أو ما لم ينزل لسبب؛ ليدللوا على موقفهم في جعل الواقع هو مصدر الوحي الأساسي، وبالتالي تتوقف مدلولات النصوص عند زمن النبوة ولا تتخطاه للأزمان المتتالية هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يحاولون أن يجدوا لأنفسهم سندًا في إدخال معاني نفسية شعورية جديدة على اللفظ القرآني باعتباره وعاء فارغًا يُملأ من وقت لآخر بحسب الواقع والتاريخ، يقول محمد سعيد العشماوي: (فكل آيات القرآن نزلت على الأسباب، حتى وإن تضمنت حكمًا شرعيًا أو قاعدة أصولية أو نُظُمًا أخلاقية)[٣]، كما يرى نصر حامد أبو زيد أن أسباب النزول ليست إلا سياقًا

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ص ٢٤، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثامنة، ٢٠٠٢م.

(٢) انظر: محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ص ٢٣٨.

(٣) محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة ص ٦٧، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

اجتماعيًا للنصوص[١]، ويذهب حسن حنفي إلى أن الواقع وأحداثه تفرض نفسها على القرآن فرضًا، وهناك (كثير من الحلول لم تكن في بادئ الأمر معطاه من الوحي بل كانت من الفرد والجماعة، ثم أيدها الوحي وفرضها، فهو ليس عطاء بقدر ما فرض من الواقع وتأييد الوحي له، وهذا هو معنى أسباب النزول)[٢].

وبهذا، وبجانب التوظيف الحداثي الخاطئ لمقصد المعتزلة ومدلولهم من حدوث اللفظ القرآني والقول بخلقه، يأتي توظيف أخر أكثر خطأ، وهو أسباب النزول الذي يعني بحسب تأويلهم المغالطي، أولوية الفكر والواقع على النص والنظر إلى الوحي من منظور زمني، وهو زمن نزول الوحي وما يصاحب هذه الفترة من عادات وتقاليد عند الأمم، ومن ثم يتم فتح نافذة جديدة للتخلص من الوحي وتشريعاته ومفاهيمه باعتبارها نتاجًا لفترة زمنية لا تتناسب مع عصرنا، ولا شك أن هذا قلب لحقيقة الوحي الإلهي؛ وذلك لأن ارتباط النصوص القرآنية بالأحداث والظروف التاريخية ليس باعتبار خصوصيتها بالمتلقين الأوائل الذي كانوا في زمن نزول الوحي الإلهي، بل باعتبار أن الطبائع البشرية واحدة لا تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة ومن ثم يكون الموضوع واحد ودلالات الآيات واحدة في كل زمان[٣].

وضح إذن من أي إطار تنظر الحداثة العربية إلى الفكر الاعتزالي ومن أي وجهة يعتبرونه مصدرا من مصادرهم؛ ومن هنا نعلم الفوارق الأساسية بين

---

(١) انظر: نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص ٤٦، ٢٠٠.

(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد ص ١٣٤، ١٣٥.

(٣) انظر: د. محمد بن حجر القرني: موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام ص ١٤٣، ١٤٤، مجلة البيان، مركز البحوث والدراسات– المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٤م.

مقصدهم من إعادة بحث المسألة وتبنيهم القول بخلق القرآن، وبين مقصد المعتزلة المؤسسين لها.

فإن الحداثيين لم يتبعوا المعتزلة الاتباع الحرفي في مسألة خلق القرآن، ولم تكن مقدماتهم ومنطلقاتهم الفكرية لبحث المسألة نفس منطلقات الفكر الاعتزالي، فلم يبحثوا المسألة من أجل تنزيه الله تعالى عن قيام الحوادث بذاته كالمعتزلة، أو إثبات حدوث القرآن بأصواته وحروفه مناهضة لمذهب الحنابلة في قدمها وجواز قيامها ذات الله تعالى، وإنما أخذوا المسمى فقط ووظفوه توظيفًا شعوريًا وفق معطيات الواقع وظروف العصر، ومن ثم ومن الطبيعي أن تأتي نتائج بحث المسألة وتطبيقاتها عندهم مغايرة تمامًا لما توصل إليه المعتزلة في بحثهم إياها.

وإنما يرجع سبب بعد مذهبهم عن المعتزلة مع زعمهم اعتزالية فكرهم، أنه لم تكن بدايتهم من الفكر الإسلامي، ولم يشتقوا مبادئهم وأفكارهم من داخل البيئة الإسلامية، بل كانت أولى خطواتهم الفكرية وانطلاقاتهم من الغرب، حيث أخذوا مبادئه، ثم ذهبوا يطلبون من أهل الإسلام موافقتهم، فخالفوا المعتزلة في الأصل كما خالفوهم في النتيجة،(وفاتهم أن أفكار المعتزلة التي أرادوا التغني بها هي جزء من منظومة المعتزلة الفكرية المتكاملة، وأنها التزامات التزموها نتيجة أصولهم التي بنوا عليها... لكن الانتقائية من أفكار المعتزلة مع عد التسليم لهم بالمقدمات والنتائج اللازمة تناقض صريح)[١].

وبهذا يرتفع الإيهام عنا ولا ننخدع بهم فكريًا تحت الشعار الرائج الآن – المعتزلة الجدد– والذي يطلق عليهم وهم بعيدون عنه كل البعد.

---

(١) د. حسين بن علي الزومي، د. أحمد بن عبده الدرسي: منطلقات القراءة التأويلية المعاصرة دراسة في جذور الانحراف، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، العدد ١٤٧، ص ٤٨٤، ٢٠٢٣م.

المطلب الثاني

خلق القرآن وتقسيم الوحي في القراءة الحداثية

في ظل القراءة الحداثية الجديدة لمشكلة خلق القرآن، زعم الحداثيون العرب أن هناك نوعين للقرآن:

النوع الأول– قرآن اللوح المحفوظ: ويعرف هذا النوع عندهم بالمتعالي أو المصحف السماوي.

النوع الثاني: قرآن المصحف: ويعرف هذا النوع عندهم بالمتجلي، أو المصحف الأرضي.

ويرون عدم تطابق المصحف وما فيه من آيات مع ما في اللوح المحفوظ؛ لأن الوقائع التاريخية التي شهدها عهد نزول الوحي وما بعده أدت دورا مهما في تقرير قرآن المصحف وإعطائه الشكل الذي استقر عليه بعد وفاة النبي، ويستشهدون بما وقع بين الصحابة من خلافات في ترتيب السور، وهذا بدوره أنتج عندهم رفض قداسة القرآن وربطه بواقعه وعدم تعدي أحكامه ومعتقداته إلى ما بعد عصر النبي والصحابة؛ لأنه نزل بواقعهم وأحداثهم ولم ينزل بوقائع غيرهم.

ويزعم الحداثيون أن عدم وجود التطابق بين قرآن المصحف وقرآن اللوح المحفوظ يشير إلى أن النبي أراد أن يكون القرآن كتابًا منفتحًا على التاريخ والواقع، يقول علي مبروك:(لو كان النبي قبل رحيله، قد وضع للقرآن شكله النهائي الذي كان يريد أن يستقر عليه، لما كان لمثل هذه الاختلافات أن تنشأ أبداً، لكنه يبقى أن هذه الخلافات تظل كاشفة عن دورٍ للمتلقين في تركيب القرآن على النحو الذي استقر عليه في المصحف، وبكيفية يتأكد فيها عدم التطابق بين قرآن "**المصحف**" وقرآن "**اللوح المحفوظ**" ولعل غياب مثل هذا التطابق يبدو حجر

الزاوية في السعي إلى استعادة الطبيعة التداولية للقرآن بوصفه خطابات متعددة السياقات من جهة، ومتعددة المستقبلين التاريخيين من جهة أخرى)[1].

وكعادة الحداثيين في البحث عن سند تراثي لأفكارهم وتأويلاتهم، فإنهم يلجؤون للمعتزلة لتبرير ذلك، وخاصة قولهم في خلق القرآن، إذ يقول محمد أركون: (القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي أزلي لا نهائي محفوظ في أم الكتاب، وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي، والممكن التعبير عنه لغويًا، والممكن قراءته، وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله، هذا التمييز بين نوعين من الوحي أو بين مستويين من الوحي بالأحرى موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن، ولكنه عمليًا مشطوب أو غائب عن التصور الشائع عن القرآن بصفته كلام الله والوحي والكتاب المقدس والشريعة الإلهية في وقت واحد)[2].

وينتهي أركون من ذلك إلى أن القول بمستويين للوحي ليس قولًا حديثًا، بل هو قديم قدم المعتزلة والقول بخلق القرآن، لكن النظرة الأحادية للقرآن وأنه كله إلهي مقدس، وأنه أعطي كله من قبل الله وأرسل إلى البشر عن طريق الأنبياء الملائكة، جعلت الناس تلتف حول الوحي الأرضي باعتباره هو الوحي الإلهي المقدس، ويهملوا التداخل التاريخي واللغوي الذي شكل النص[3].

ونجد عند هاشم صالح –مترجم أركون والمتأثر بأفكاره– التفرقة بين المستوى المتعالي كليًا للوحي أو القرآن السماوي، وبين المتجلي المرتبط بالأرض تاريخيًا

---

(1) علي مبروك: القرآن ما بعد أبي زيد وما قبل المصحف (ضمن كتاب الأزهر وسؤال التجديد) ص ٩٦، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٣م.

(2) محمد أركون: القرآن من التفسير إلى الموروث ص٢٢.

(3) محمد أركون: القرآن من التفسير إلى الموروث ص ٢٢.

وباللغة البشرية من أصواتها وحروفها وقواعدها الصرفية والنحوية، أمر في غاية الأهمية، حيث يرى أن المستوى الأول لا يمكن أن يصل إليه أي بشر ولا حتى الأنبياء؛ (لأنه يمثل أم الكتاب، أو اللوح المحفوظ عند الله فقط، وأما المستوى الثاني الذي تجلى للبشر في الحياة الأرضية فهو ذو بعد تاريخي على الرغم من استلهامه المستوى الأول، وهو يتجسد في المصحف، أو في التوراة أو في الإنجيل)[١]، وينتهي هاشم صالح إلى ما انتهى إليه أستاذه من أن هذا المستوى الثاني، أي القرآن المتجلي أو الأرضي التاريخي ،(يمثل كلام الله المخلوق كما تقول المعتزلة، ولكن بما أن أطروحتهم سقطت أو هزمت تاريخيًا، فإن المسلمين راحوا يخلطون كليًا بين مستويي الوحي، وراح القرآن يفقد طابعه التاريخي بشكل كامل)[٢].

أما محمد شحرور فيفرق بين اللوح المحفوظ والذي يطلق عليه وحده القرآن، وبين أم الكتاب، الذي يرى أن ما يحتويه من شرائع وأحكام ومعتقدات ليست من القرآن الذي تكفل الله بحفظه، وبالتالي فإنها تخضع للتبديل والاجتهاد: إذ يقول: (والمخزون محفوظ وإمام مبين هو القرآن فقط والذي له وجود مسبق قبل الإنزال والتنزيل...، أما الكتاب أم الكتاب التي تحوي على الحدود ومنها العبادات والمواعظ والوصايا والتعليمات وتفصيل الكتاب، فليس لها علاقة بلوح محفوظ أو إمام مبين، إي ليست من القرآن وإنما من الكتاب)[٣].

---

(١) محمد أركون: من التفسير إلى الموروث: هامش ص ٢٢. (تعليق هاشم صالح وإعجابه بفكرة أركون في تقسيم الوحي إلى متعالي ومتجلي).

(٢) محمد أركون: من التفسير إلى الموروث: هامش ص ٢٢.

(٣) محمد شحرور: الكتاب والقرآن دارسة معاصرة ص ١٥٧، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

▪ **قدم المتعالي وثبوته، وحدوث المتجلي وتغيره:**

في خطوة حداثية جديدة يأتي طيب تيزيني مؤكداً على فكرة أقرانه من أرباب الحداثة في تقسيم الوحي إلى قرآن سماوي وآخر أرضي، لكنه يوجه دفة البحث إلى دراسة العلاقة بينهما، وما يتضمناه؟ وإلى أي فئة يتوجه خطابهما؟

يرى تيزيني أن الذي يميز بين القرآن المتعالي والمتجلي، موقع كل منهما من التاريخ والواقع، فلما كان القرآن المتعالي لا علاقة له بالواقع والتاريخ تميز عن قرآن المصحف المتجلي المنغمس في الأحداث والمرتبط بالسياقات التاريخية، وعلى هذا يقرر أن اللوح المحفوظ أو القرآن السماوي قديم ثابت، وهذا ما كان أشار إليه أركون من أن القرآن في نفسه يلح بوجود كلام قديم أزلي، وهو قرآن اللوح المحفوظ أو أم الكتاب كما نص القرآن.

أما قرآن المصحف فهو الحادث المتغير المخترق من الواقع، واللوح المحفوظ هو الكل بالنسبة لقرآن المصحف، فالعلاقة بينهما علاقة أصل وفرع، يقول تيزيني: (التمييز بين "**القرآن**" و " **اللوح المحفوظ**" يضعنا أمام نمطين اثنين من " **الكتب**"، يظهر الاختلاف بينهما ضمن ما يظهر في موقع كل منهما من فكرة التاريخ ومن فكرة السياق التاريخي، وفي النتائج المترتبة على ذلك بما يتصل من اختراق النص الديني الإسلامي...إن اللوح المحفوظ هو الكل، في حين أن القرآن الجزء، كما أن الأول منهما ثابت، في حين أن الثاني متحرك ومتغير، وهذان الاعتباران كلاهما يقودان إلى معادلة نصية طرفاها المتقاطبان والملتقيان، معًا هما التاريخي واللاتاريخي)(١).

أما عن عملية التلاقي والافتراق بين التاريخي المتجلي واللاتاريخي المتعالي، فيرى تيزيني أن هذا يتم من خلال أمرين:

---

(١) طيب تيزيني: النص القرآني ص ٣٧٧.

الأول: يقوم على الإحاطة بشخص الله الذي يبدع أو يخلق المتناقضات، ويوازن بينها، وهذا هو المعنى الكلي للمتعالي واللاتاريخي، وما يتضمنه اللوح المحفوظ الثابت.

الثاني: ويقوم على أن قرأن المصحف المتجلي الذي هو جزء الوحي، يبدأ في الانسلاخ عن نمط الوجود الثابت المتمثل في اللوح المحفوظ، ليدخل في نمط متحرك متغير في الوجود، عندما يتحول إلى نص يخاطب البشر، ويتموضع في التاريخ والواقع، ويخضع لمقتضيات التحول والتغير في حياة الناس.

والنتيجة الخطيرة التي يقررها تيزيني بناء على هذين الأمرين: أن (ما لله مجسد بـ "**اللوح المحفوظ**"، وما للناس للناس مجسد بـ "**قرآن المصحف**" وإن ظل الله بحسب التصور الديني المعني هنا، مصدر كل شيء وخالق كل شيء أو مبدع كل شيء بما في ذلك القرآن)[١].

نتج أيضًا من ذلك بحسب زعمهم وتجاوزهم الدائم والمستمر، أن قرآن المصحف أو المتجلي ليس إلا كتابًا لوقته وعصره، وأنه بحسب هذه التفرقة والتي ألصقوها بالمعتزلة عنتًا، يمكن التعامل مع المصحف الأرضي على أنه ذو بعد واقعي زمني، وأن النص وإن كان إلهيًا، فإنه موجه لزمن معين، وشعب معين بحسب وقائع معينة[٢].

- **المغالطة والتناقض في تقسيم الوحي عند الحداثيين:**

الحداثيون بما قدموه هنا من قراءة جديدة للوحي، وتقسيمه إلى قرآن اللوح المحفوظ وقرآن المصحف، ثم ادعائهم الفصل التام بينهما، قد قصدوا من ذلك إلى إخضاع القرآن الكريم بشكل مطلق للتغير الثقافي والتاريخي، وهذا بدوره أدى

---

(١) طيب تيزيني: النص القرآني ص ٣٧٨.

(٢) انظر: د. حسين بن علي الزومي، د. أحمد بن عبده الدرسي: منطلقات القراءة التأويلية المعاصرة ص ٤٨٥.

إلى نزع قداسة النص القرآني.

فإن النص القرآني الذي نزل به جبريل عليه السلام على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم هو نفسه النص المحفوظ في اللوح من غير تفرقه بين ما يتلوه المسلمون اليوم وبين مضمون اللوح المحفوظ، وهذا ما نص عليه القرآن وأجمع عليه المفسرون، يقول الإمام الطبري: (إن الله – تعالى ذكره– قد كتب جميع ما فرض على عباده وما هم عاملوه في اللوح المحفوظ، فقال تعالى ذكره في القرآن: {بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيد}[١]، وقال: {فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظ}[٢]، فقد تبين بذلك أن كل ما فرضه علينا، ففي اللوح المحفوظ مكتوبٌ)[٣]، ويقول القاضي عبد الجبار في تفسير قول الله تعالى: {مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي أَنفُسِكُمْ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِير}[٤] قائلًا: (فبين تعالى أنه قبل خلق الأنفس كان عالمًا بما يصير أمرهم إليه ويصيبهم من المصائب مكتوبًا في اللوح المحفوظ)[٥].

ويفسر الإمام الزمخشري قول الله تعالى:{وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظ}[٦]، ومعلوم أنه من متكلمي المعتزلة:(حفيظ محفوظ من الشياطين ومن التغير، وهو اللوح المحفوظ، أو حافظ لما أودعه وكتب فيه)[٧]، ويؤكد مره أخرى أن القرآن المتلو

---

(١) البروج: آية ٢١.

(٢) البروج: آية ٢٢.

(٣) الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن ٣/ ٣٦٥، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى،١٤٢٠ هـ/٢٠٠٠م.

(٤) سورة: الحديد ٢٢.

(٥) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٥.

(٦) ق: آية ٤.

(٧) الزمخشري: الكشاف ٤/ ٣٨٠.

نفسه المحفوظ في اللوح: (روى أنه أنزل جملة واحدة في ليلة القدر من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، وأملاه جبريل على السفرة، ثم كان ينزله على رسول الله صلى الله عليه وسلم نجوما في ثلاث وعشرين سنة)[١]،

ومعنى ذلك أنه لم يقل أحد من علماء الأمة ولا من المعتزلة أنفسهم بالمغايرة بين ما هو محفوظ ومكنون في اللوح المحفوظ وما هو مقروء الآن، ولا شك أن في هذا هدمًا لبناء الحداثة وما ذهبوا إليه من التفرقة بين النص القرآن وبين المحفوظ في اللوح.

أضف إلى ذلك أن الحداثيين عندما يقررون قدم قرآن اللوح المحفوظ فإنهم يتناقضون كلية مع المعتزلة الذين قالوا بخلق القرآن تجنبًا من مشاركة غير الله في أخص صفاته، وهذا يؤكد على أن قراءة الحداثيين للوحي ليس استلهامًا للفكر الاعتزالي ولا استكمالًا وإحياء له، بل تجاوزا وعبورا منه إلى التطبيق الحرفي للفكر الغربي الحديث الذي يفصل كلية بين الإنسان وبين أي مصدر ديني إلهي.

ثمة مفارقات أخرى داخل الطرح الحداثي لتقسيم الوحي، وهي: أنهم رفضوا القول بأزلية القرآن مدعين اتفاقهم مع الاختيار الاعتزالي ضد الرؤية الأشعرية، ثم يقتربون شكليًا من نفس الموقف الرافضين له، ويقولون بأزلية قرآن اللوح المحفوظ، ثم ينطلقون منه إلى نقد التراث الإسلامي بشكل تخبطي متناقض لا يستند على أساس منطقي أو يحتكم إلى برهان متماسك.

ومما يوضح تناقض الحداثيين أيضًا أنهم جعلوا الاختيار لخلق القرآن مقدمه للرفض الميتافيزيقي وتجاوزًا للنص؛ لأن العقل عندهم لا يؤمن إلا بما هو مادي محسوس، ثم هم في ظل قراءتهم المتخبطة رغمًا عنهم يؤمنون بأمر غيبي وهو قرآن اللوح المحفوظ، وبغض النظر عن التفسير الحداثي له، فإن هذا انتاج للميتافزيقيا التي رفضوها وعابوا على المعتزلة تمسكهم بها.

---

(١) الزمخشري: الكشاف ٤/ ٧٨٠.

المطلب الثالث

المقاربة بين أزلية القرآن وتجسد المسيح في القراءة الحداثية

في المبحث السابق تعرضنا لقول الأشاعرة في أزلية الكلام النفسي، وذكرنا شبهة المعتزلة من أن القول بقدم القرآن يستلزم تعدد القدماء، كما هو في إثبات التثليث عند النصارى، وهذا ما ينافي التوحيد وتنزيه الله تعالى.

ثم كان الجواب أن النصارى يثبتون ذواتًا ثلاثًا (الأب والابن والروح القدس)، ويقولون: إنه تجوز عليهم الحركة والانتقال، وغير ذلك مما يجوز في حق المخلوقات، أما الأشاعرة فإن الكلام عندهم مجرد صفة ومعنى زائد على الذات ولا يلزم من قدم الصفات تعدد الذوات.

ثم خلص البحث إلى أنه ليس هناك خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي، أما الكلام النفسي الذي أثبت الأشاعرة قدمه، فهو معنى آخر غير الأول.

لكن الحداثيين العرب بغضقد تناولوا هذه الجدلية بقراءة تأويلية جديدة، تعمل على تفكيكها وإعادة بنائها في سياق تاريخي إنساني، فالمسألة في قراءتها الجديدة عند الحداثيين كما مر لا يُقصد منها التنزيه ولا التأكيد على مبدأ التوحيد، وإنما تكمن في إبعاد النص الإلهي وإسقاط قدسيته وإحلال النص الإنساني التاريخي محله.

فالحداثيون يرون بحسب قراءتهم أن المسلمين لو كانوا يرفضون قول النصارى بالتثليث وأن الله بتجسده في المسيح قد جمع بين الطبيعتين الإلهية والبشرية، فقد وقعوا في نفس المأزق بقولهم بأزلية القرآن، يقول نصر حامد أبو زيد: (إذا كان الفكر الديني الإسلامي ينكر على الفكر الديني المسيحي توهم طبيعة مزدوجة

للسيد المسيح، ويصر على طبيعته البشرية، فإن الإصرار على الطبيعة المزدوجة للنص القرآني والنصوص الدينية بشكل عام، يعد وقوعًا في التوهم نفسه)(١).

فالأشاعرة في نظر الحداثيين إذا كانوا يرون إن النص القرآني قديم والله قديم، فإن هذا لا يختلف عن قول النصارى بأن المسيح ذو الطبيعة الإنسانية حصل له من التجسد خصائص تجعله يتصف بالصفات الإلهية نفسها، فقد جعل الأشاعرة النص الحادث قديمًا، وكذلك جعل النصارى المسيح ذا الطبيعة البشرية قديمًا فلا فرق.

ويستكمل أبو زيد قراءته الحداثية ويذهب إلى أن هناك توافقًا وتداخلًا بين الإسلام والمسيحية بالنسبة لطبيعة المسيح وطبيعة النص القرآن، بل إن القرآن يصرح بقدم الكلمة التي هي حقيقة المسيح، إذ يقول: (ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا إنهما ليستا بنيتين بل بنية واحدة رغم اختلاف العناصر المكونة لكل منهما، فالقرآن كلام الله، وكذلك عيسى بن مريم (رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ) (٢) وقد كانت البشارة لمريم (إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنْ الْمُقَرَّبِينَ) (٣). وإذا كان القرآن قولاً أُلقي إلى محمد عليه السلام ، فإن عيسى بالمثل كلمة الله (وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ) (٤)، أي أن محمداً يشبه مريم– إذ ألقي إليها الكلمة كما ألقي إلى محمد القرآن– والوسيط في الحالتين واحد وهو الملَك جبريل عليه السلام الذي تمثل لمريم بشراً سوياً، وكان يتمثل لمحمد في صورة أعرابي، وفي الحالتين

---

(١) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص ١٠٥.

(٢) النساء: آية ١٧١.

(٣) سورة آل عمران آية ٤٥.

(٤) سورة النساء آية ١٧١.

يمكن أن يقال إن كلام الله قد تجسد في شكل ملموس في كلا الدينين، تجسد في المسيحية في مخلوق بشري هو المسيح، وتجسد في الإسلام نصًا لغويًا في لغة بشرية هي اللغة العربية ، وفي كلتا الحالتين صار الإلهي بشرياً أو تأنسن الإلهي، واللغة العربية في الوحي الإسلامي تمثل الوسيط الذي تحقق فيه وبه التحول، ويتمثل اللحم والدم – مريم – الوسيط الذي تحقق التحول فيه وبه في المسيحية)[1].

وعلى نفس النهج يسير محمد سعيد العشماوي حيث يقرر أن القرآن في الإسلام كلام الله الموحى به إلى النبي، وأن هذا القرآن يؤكد على أن السيد المسيح هو كلمة الله، وفي المسيحية أيضًا أن السيد المسيح كلمة الله، ولهذا حدث التوافق والتداخل بين الإسلام والمسيحية على أن السيد المسيح هو كلمة الله [2].

بل يتجاوز العشماوي القول بالتداخل والتوافق بين الإسلام والمسيحية، إلى أن القول بأزلية القرآن لم تكن وليدة الفكر الإسلامي بل انتقلت من المسيحية، إذ يقول: (ففي هذا اللاهوت أن كلمة الله أزلية غير مخلوقة، وأن المسيح مصدر "أقنوم" الجلالة والقدسية الذي لم يخلق، وإنما وجد مع الله منذ الأزل، والقول بأن الكلمة مخلوقة – في اللاهوت– يعني أن الله سبحانه قد خلقها فكانت، أما الجسد الإنساني للسيد المسيح فهو الناسوت الذي تبدت به الكلمة للناس حتى يحقق لهم الخلاص، وعندما احتدم الجدل العقائدي بين علماء المسلمين وعلماء المسيحيين بدأت أفكار هؤلاء تنتقل إلى أولئك، وبذلك قال علماء المسلمين عن القرآن ما يقوله علماء اللاهوت المسيحي عن السيد المسيح كلمة الله)[3].

---

(1) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص ٢٠٥.

(2) محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة ص ٦٩.

(3) المصدر السابق٦٩، ٧٠.

والمعضلة عند الحداثيين تتمثل في تمركز الفكر الإسلامي والمسيحي حول الخطاب الإلهي وجعله متداخلًا في كل شيء، الطبيعة، والتاريخ، والإنسان، فهم يرون أن (مرور التجربة التوحيدية على المسيحية في الشرق الأوسط، وكذلك الرفع من قيمة الفصاحة الشكلية في البيئة العربية، واحتياج المسلمين إلى معجزة ضخمة لدعم الحقيقة، رسخ فكرة ألوهية القرآن حتى في اللفظ، وأعان كثيراً على قدوسيته، ولم يمس بقداسة النبي)[١].

وعلى هذا حاول الحداثيون في قراءتهم المغلوطة أن يستعينوا بالفكر الاعتزالي القائم على حدوث الكلام ونفي أزليته، ورأوا فيه الحل الأمثل لإبعاد التدخل الكهنوتي الذي سيطر في الفكر المسيحي باسم التجسد، وعلى الإسلامي باسم أزلية القرآن وقدسيته الإلهية، زاعمين أن الخطاب الاعتزالي إنما هو خطاب علماني، وأنه في أساسه إنما قام من أجل ذلك، يقول نصر أبو زيد: (القوى النقيضة تطرح البديل الفكري متمثلاً في حالة الإسلام في قول المعتزلة بحدوث القرآن وبأنه مخلوق لا أزلي، ومتمثلاً في حالة المسيحية في القائلين بالطبيعية البشرية الإنسانية للمسيح، وإذا كانت التيارات الفكرية الدينية التبريرية هي التي سادت وهيمنت في تاريخ كل من المسيحية والإسلام، فليس معنى ذلك أن أطروحتها صحيحة لا تقبل النقاش والرد، فسيطرة تيار فكري وسيادته ليس إلا محصلة لصراع قوى اجتماعية سياسية في واقع تاريخي معين)[٢].

وهنا يتحول الخطاب الحداثي إلى مقصده الأساسي، وهو القول بأنسنة النص

---

(١) هشام جعيط: في السيرة النبوية "الوحي والقرآن والنبوة" ص ١٠٧، دار الطليعة- بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

(٢) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص ٢٠٦، وانظر: طيب تيزيني: النص القرآني ص ٣٧١، ٣٧٢.

القرآني وتاريخيته، فإذا كان الفكر الإسلامي ينكر على الفكر المسيحي توهم حقيقة المسيح، فإن هذا التوهم ينتج في الإسلام والمسيحية معًا (إهدار الحقائق التاريخية الموضوعية الملابسة للظاهرة، والتمسك بأصلها الميتافيزيقي والإصرار على أنه وحده المفسر لها، والمحدد لطبيعتها، ويعد التوهم من ثم حالة فكرية ثقافية تعكس موقفاً أيديولوجياً في واقع تاريخي محدد، وإذا كان هذا التوهم قد أدى إلى عبادة ابن الإنسان في العقائد المسيحية، فإنه قد أدى في العقائد الإسلامية إلى القول بقدم القرآن وأزليته بوصفه صفة قديمة من صفات الذات الإلهية، وفي الحالتين يتم نفي الإنسان وتغريبه من واقعه لحساب الإلهي والمطلق كما يبدو على السطح، بل لحساب الطبقة التي يتم إحلالها محل المطلق الإلهي)[١].

وهكذا وبالاستعانة المزعومة بالفكر الاعتزالي يصل الحداثيون إلى اعتبار النصوص الدينية نصوصًا بشرية شأنها شأن أي نصوص أخرى في الثقافة، وأن ارتباطها الديني لا يعني أنها في دراستها وتحليلها ذات طابع خاص وأنها تحتاج إلى منهج يتوافق مع طبيعتها الإلهية، (فإن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم)[٢].

- **المغالطة والتناقض في مقاربة الحداثيين بين تجسد المسيح وأزلية القرآن:**

من الممكن هنا الوقوف على تهافت تمسك الحداثيين في المقاربة بين أزلية القرآن وتجسد المسيح من عدة أوجه:

---

(١) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص ٢٠٥.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني ص ٢٠٦، وانظر: هشام جعيط: الوحي والقرآن والنبوة ص ١٠٦، وطيب تيزيني: النص القرآني ص ٣٧٣.

الأول: أن الحداثيين استفادوا هذه الشبهة من المسيحيين ذاتهم، زعمًا منهم أنها حجة قوية في رمي الأشاعرة بالتجسيد والتعدد، ومن ثم دحض كلامهم في أزلية القرآن، والتأكيد على حدوثه وتاريخيته وإنسانيته، وبغض النظر عن تهافت الشبهة كما يتضح فإن المعارضين المسيحيين لم يقصدوا من إثارتها ضد المسلمين ما تمسك به الحداثيون من إلغاء النص الديني وزحزحة قداسته والبعد به عن الواقع والتاريخ الإنساني، بل قصدوا به تبرير دعواهم في ألوهية المسيح(١)، وهذا لا شك مخالف تمامًا لما أراد الحداثيون أن يصلوا إليه، والدليل على ذلك أنهم بعد إثارتها انتقدوا الفكر المسيحي ليس لمجرد فكرة التجسد وطبيعة المسيح المزدوجة، بل لمجرد تمسكه هو الفكر الإسلامي بأي فكر ديني أو لاهوتي.

ثانيًا: أن الكلمة في اللاهوت المسيحي جوهر مستقل بنفسه يعبر عند تجسد الإله في شخص المسيح، مما يجعله يأخذ طبيعة مزدوجة متمثلة في طبيعة الله الأزلية وإنسانية المسيح الزمانية، والاثنان معًا يشكلون جوهر تأليه المسيح.

أما مفهوم الكلمة عند المسلمين فيختلف تمامًا عن هذا المفهوم الذي قدمه النصارى، فعندما يصف القرآن الكريم المسيح عليه السلام بأنه كلمة الله ألقاها إلى مريم وروح، فهذا يعني كلمة الله تعالى التكونية، بمعنى أن المسيح إنما وجد بأمره وخلقه المباشر وبدون أب، وليس تجسيدًا للكلمة الأزلية، لذا فإن من قال: (إن هذا شبه قول النصارى فلم يعرف قول النصارى ولا قول المسلمين أو علم وجحد؛ وذلك أن النصارى تقول: إن الكلمة وهي جوهر إله عندهم ورب معبود تدرع بالناسوت واتحد به كاتحاد الماء واللبن أو حل فيه حلول الماء في الظرف أو اختلط به اختلاط النار والحديد والمسلمون لا يقولون إن القرآن جوهر قائم بنفسه معبود، وإنما هو كلام الله الذي تكلم به ولا يقولون اتحد بالبشر)(٢).

---

(١)انظر: يوحنا الدمشقي: الهرطقة المئة ص ٧٠، منشورات النور– لبنان، ١٩٩٧م

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوي ١٢/ ٣٨٩، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

الثالث: استعانة الحداثيين بالمعتزلة في إبعاد الفكر الديني وفصله عن الواقع، من خلال المقارنة بين عقيدة تجسد الله في شخص المسيح في المسيحية والقول بأزلية القرآن في الإسلام، استعانة تبريرية مغلوطة؛ لأن المعتزلة لم يقصدوا من طرح هذه الشبهة إلا التأكيد على وحدانية الله تعالى وتنزيهه عن كل ما يشبه الحوادث وعن مشاركة غيره له في صفاته، ويعني هذا أن محور البحث عندهم كان يدور في اتجاه مغاير تمامًا عن مقصد الحداثة وقرائها، فإن المعتزلة في تمسكهم بهذه الشبهة يتمسكون بالجانب الإلهي ويبعدون عنه أي شبه تجسيد أو تشبيه، بينما الحداثيون يتمسكون بإثارة هذه الشبهة بالجانب الإنساني ويحاولون إبعاده عن الدين وعن الله وجعله مركز التفكير والكون والتاريخ.

▪ **تعقيب:**

بعد عرض رأي كل من المعتزلة والحداثيين العرب في خلق القرآن، ثم بيان ادعاء أرباب الحداثة استعادة موقف المعتزلة، بوصفه موقفًا عقلانيًا قادراً على دمج كلام الله في نسيج التاريخ والواقع، وأنه الأقدر والأجدر على مواجهة المشكلات التي تنهال على الفكر المعاصر من كل حدب وصوب بمصداقية أكبر وابتكارية أقوى وأعظم(1)، اتضح أنه ادعاء واهٍ لا يمت إلى موقف المعتزلة بصلة؛ وذلك للتباين الكبير بين قول المعتزلة بخلق القرآن وقول الحداثيين العرب، والذي من الممكن تلخيصه في الآتي:

أولًا- الحداثيون تعاملوا مع مسألة خلق القرآن من منظور تأويلي تاريخي منتزعين المضامين الأساسية التي وضعت لها، محاولين إبعادها عن كل ما هو

---

(1) انظر: محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص ٨٢، ترجمة هاشم صالح، مركز إنماء للنشر القومي- بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

ديني، بخلاف المعتزلة فقد بحثوا المسألة بحثًا عقديًا ميتافيزيقيًا بحت يدور في أساسه حول توحيد الله تعالى وتنزيهه.

ثانيًا– المعتزلة مع قولهم بخلق القرآن أعلوا من شأن النص القرآني ولم ينزعوا قداسته، بل أظهروا احترامهم له؛ لما يحتويه من أوامر ونواهٍ إلهية نرجع إليها في معرفة الحلال والحرام، أما الحداثيون العرب فينتزعون قداسة النص ويعتقدون أن العقل والواقع هما المصدران الوحيدان اللذان يستحقان الحماية والقداسة.

ثالثًا– المعتزلة مع قولهم بخلق القرآن أكدوا على أن له مقاصد وغايات أساسية واضحة تؤكد ألوهيته، وأنه لا يمكن أن تفرغ ثوابته وأصوله من مضامينها الأساسية، أما الحداثة العربية فقد سعت إلى نقض المفاهيم والثوابت الدينية بناء على نقد العقل الغربي والتحليل الشعوري، بما يجعل القرآن نتاجًا بشريًا أو تاريخيًا أو اجتماعيًا.

رابعًا– المعتزلة لم يُحكموا الواقع في النص ولم يجعلوا لكل آية سببًا وخصوصيةً، مما يجعل القرآن معزولًا عن صلته بعموم ألفاظه متوقفًا عند أسبابه لا يتعدى لغيرها، بينما الحداثيون يعتقدون تحكم الواقع في النصوص وأنها مربوطة بأسبابها موقوفة عليها لا تتطرق لغيرها.

خامسًا– المعتزلة لم يقولوا كما قال الحداثيون العرب، بأن القرآن بعد خلقه انفصل عن الله وأصبح نصًا لغويًا لا فرق بينه وبين كلام البشر، بل أكدوا على إعجازه ومصدريته في التشريع، و(أنه بلغ حداً في الفصاحة يعلم انتقاض العادة به، فنعرف أنه لابد أن يكون من عنده تعالى)[1]، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يؤمن بها أرباب الحداثة والتي تكشف سترها وخداعها.

([1]) انظر: القاضي عبد الجبار: المجموع المحيط في التكليف ٣٢٨/١، وشرح الأصول الخمسة ص ٥٢٩.

المبحث الثالث

خلق القرآن مدخل الحداثيين العرب لتغريب الفكر الإسلامي

- **تمهيد:**

يرى الحداثيون العرب أن الحل الأمثل لتطبيق الأفكار والمناهج الغربية في البيئة الإسلامية، هو تمريرها تحت غطاء تراثي يجعلها مقبولة عند المسلمين ويبعد عنها المعارضة والاحتراز الفكري، لذا فإنهم ذهبوا إلى أن (الترويج للمذهب أو المنهج الغربي لا يجد له حضوراً واسعًا، ويظل اختيار النخبة – أي الحداثيين– في حين أن انبثاقه في الموروث يجعل له حضوراً أوسع، وقبولًا أشمل عند الجماهير، أو على الأقل إعطاء تطبيقات محلية له في مادة موروثة تقضي على غربته كبدن وإن ظلت الروح غريبة)(١).

ولقد صرح نصر حامد أبو زيد بأن ارتكاز العلمانيين على التراث الإسلامي كان بهدف توظيفه لخدمة المشاريع الغربية، من خلال اختيار بعض الاتجاهات التراثية التي من الممكن أن تكون سندا لهم، إذ يقول: (اتجهت التيارات العلمانية إلى مواجهة الحاضر بآليات ذات طابع عصري لكنها أحست بضرورة طرح هذه الآليات طرحًا يسوغ قبولها عند الجماهير، فوجدت في بعض اتجاهات التراث سندا لتوجيهاتها... حيث تحول التراث لدى السلفيين إلى إطار مرجعي، بينما تحول عند العلمانيين إلى غطاء)(٢).

ويعتبر نصر أبو زيد هذه الخطوة مهمة في تأسيس المشروع العلماني، إذ يطلق عليها بحسب تعبيره "**التلوين الأيديولوجي النفعي**" أو "**الاستخدام النفعي**

---

(١) حسن حنفي: حصار الزمن (إشكالات الحاضر) ص ١١٢، مركز الكتاب للنشر– القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

(٢) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص ١٥٤.

الذرائعي للتراث" وفي الوقت نفسه يقرر في نظرة تناقضية، أن لجوء مفكري التنوير بهذه الطريقة إلى التراث(هو الذي عاقهم عن تحقيق انقطاع جذري على النقيض مع السلفي، ومكن السلفية من الانقضاض على ما حققته التنويرية من إنجازات جزئية)[١].

وبهذا يتبين الهدف الرئيس من تبني الحداثيين العرب للفكر الاعتزالي والقول بخلق القرآن على وجه الخصوص؛ حيث سيكون هو الواسطة بينهم وبين قبول وتطبيق الفكر الغربي في الوسط الإسلامي، فإن التوجيه المباشر للفكر الغربي دون تبريره من الداخل، لا يستسيغه المجتمع المسلم في نظر الحداثيين العرب الذين استندوا إلى التراث لإعطاء حجة تراثية شرعية لأفكارهم ومناهجهم الغربية.

وفيما يلي بيان لأهم الأفكار الغربية التي حاول الحداثيون تمريرها إلى الواقع الإسلامي وتطبيقها على النصوص الشرعية والتراث الإسلامي ككل، من خلال الاستناد إلى القول بخلق القرآن.

---

(١) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص ٢٠٢.

المطلب الأول

خلق القرآن وتمرير القول بالتاريخية

التاريخية في أساسها اعتقاد غربي يقوم على: أن كل الأفكار والنصوص والظواهر يجب فهمها داخل الإطار التاريخي والاجتماعي الذي ظهرت فيه، وبالتالي فهي تتغير بتغير التاريخ والواقع، وأشهر من أصل لهذا الاتجاه الفيلسوف الهولندي اسبينوزا (١٦٣٤- ١٦٧٧م)، الذي وضع أسس المنهج التاريخي في التعامل مع النص الديني، ورأى أنه الأمثل للقضاء على حتمية الحقائق والأساطير الدينية بحسب تعبيره [١].

وكذلك الفيلسوف الألماني هيجل الذي رأى أن التاريخ ما هو إلا عملية تطور مستمر للأفكار والوعي، إذ يقول: (إن مجرد وجود الغريزة الاجتماعية يعني وجود غرض واعٍ يضمن الحياة والملكية الخاصة، ويصبح هذا الغرض أكثر اتساعًا وشمولًا عندما يتأسس المجتمع بالفعل، ويبدأ تاريخ العالم بغايته العامة، وهي التحقيق الفعلي لفكرة الروح، لكنها غاية لا توجد إلا في صورة ضمنية " أعني في ذاتها" أي بوصفها طبيعية، أو غريزة لا واعية مختبئة إلى أقصى حد، ومسار التاريخ كله يتجه إلى جعل الدافع الشعوري دافعًا شعوريًا واعيًا)[٢].

وهناك من يرجع بداية المنهج التاريخي إلى المؤرخ الألماني فريدريش مينكة (١٨٦٢-١٩٥٤م)، الذي أفرد لها مؤلفًا خاصًا وصف فيه مراحل ما أسماه بالنزعة التاريخانية، والتي تمثل في نظره الشعور بأن الحوادث البشرية فريدة ومتطورة [٣].

---

(١) انظر: اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة ص ١٨، ترجمة وتقديم: د. حسن حنفي، مراجعة: د. فؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

(٢) هيجل: العقل والتاريخ ٩٤/١، ٩٥، ترجمة وتقديم: د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير- بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م.

(٣) انظر: عبد الله العروي: مفهوم التاريخ الألفاظ والمذاهب ص ٣٤٧، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.

وبغض النظر عن أول من قال بها، فإن الفكرة وليدة البيئة الغربية قامت في أساسها من أجل نقد الكتاب المقدس وتحويله إلى كتاب تاريخي.

وقد تأثر الحداثيون العرب بها وحاولوا تطبيقها في البيئة الإسلامية، فاتجهوا أول ما اتجهوا إلى النصوص القرآنية، وحاولوا دراستها وفقًا لهذا المنهج الغربي المستعار، متخذين القول بخلق القرآن غطاءً وسندًا لهم.

وضح هذا جليًا عند الحديث عن بيان موقف الحداثيين من قضية خلق القرآن وكيف أبعدوها عن الرؤية الاعتزالية، ولزيادة الأمر بيانًا كان من المهم الوقوف على التاريخية في أصلها الغربي، ومن ثم النظر إلى التطبيق العربي الحداثي لها، حتى يتم القطع بأن الفكرة مستمدة من خارج البيئة الإسلامية ولا تمت إلى المعتزلة بصلة.

فالحداثيون وفقًا لتأثرهم بالفكر الغربي والقول بالتاريخية، نظروا إلى القرآن على أنه نص تاريخي جاء ليعالج أحداثًا في وقت وزمن معينين، هو وقت نزول الوحي، وأنه وإن صلح لزمن نزوله فإنه لا يصلح للأزمان الأخرى المتتالية، حيث يقول محمد أركون: (أريد لقراءتي أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليًا قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي ألا وهي: تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمانية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة محدودة)[١].

وفي محاولة لتمرير القول بالتاريخية وتطبيقها على النص القرآني يذهب محمد أركون إلى أن: (التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم

---

(١) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص ٢١٢.

المتغيرات تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ... إن التاريخية أصبحت هي " اللامفكر فيه" الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي لسبب تاريخي واضح جداً يتمثل في رد الفعل السني الذي حصل على يد المتوكل عام ٨٤٨م، أي قبل حوالي ألف ومائتي سنة، ثم تلاه ورسخه رد الفعل القادري، وهو رد الفعل الذي أدى إلى تصفية الفلسفة التي تشمل علم الكلام المعتزلي وبخاصة ما يتعلق منه بالأطروحة القائلة بخلق القرآن)[1].

وفي نفس السياق يرى نصر حامد أبو زيد أن الخلاف الحاصل بين المعتزلة والأشاعرة حول قدم الكلام وحدوثه ليس خلافًا حول مضمون النص، بل هو خلافًا حول توجيه النص وارتباطه بالشكل الإلهي، وأن هذا الخلاف لم يكن مجرد خلاف شكلي على أية حال، (فالنظر إلى اللغة من منظور القدم والتوقيف الإلهي يمكن أن يؤدي إلى عزل النص عزلًا كاملًا عن سياق الثقافة التي ينتمي إليها، وهذا ما فعله الموقف الأشعري)[2].

لذا فإنه يقرر أن المعتزلة حاولوا جاهدين (ربط النص بالفهم الإنساني وتقريب الوحي من قدرة الإنسان على الشرح والتحليل) [3].

الحداثيون إذن ارتكزوا على الفكر الاعتزالي، زاعمين أن لبنات التاريخية قد وجدت منذ زمن في ثنايا أطروحات المعتزلة عندما قالوا بفكرة خلق القرآن، والتي هي في أصلها قول بتاريخية القرآن، وبهذا جعلوا القرآن خطابًا تاريخيًا اكتسب

---

(1) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص ٢٦، دار الساقي- بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

(2) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص ١٤٧، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

(3) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص ١٤٧.

مضامينه من الواقع والظروف التي أحاطت به وقت نزوله، ونصوصه الآن صالحة لاستقبال معاني ومضامين أخرى شعورية جديدة.

ونتيجة لهذا كله ظهر غلو التفريط الحداثي الذي يصنع أصحابه من خلال التأثر بالمادية الغربية، صنع الباطنية القدماء عندما يعممون التأويل ويطلقونه من ضوابطه اللغوية، فيتجاوزون بدعوى التاريخية أحكام القرآن الكريم، في التشريع والعقائد والأحكام، فضلاً عن نفي حقيقة الوحي، والتحرر من سلطته وأحكامه، وإلغاء ثوابته وأصوله، والقول بنسبية مضامينه، ونفي قداسة النص ونقله إلى حقل للمناقشة والنقد الهدام[١].

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود ص ٨، نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

المطلب الثاني

خلق القرآن وتمرير القول بالأنسنة

تذكر المعاجم أن الأنسنة عبارة عن أيديولوجية راجت في إيطاليا في النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي، وكان الداعي لها الشاعر الإيطالي بترارك (١٣٠٤-١٣٧٤م)، والتي تمثلت دعوته في العودة إلى الثقافة القديمة باعتبارها ثقافة مركزها الإنسان وغايتها التأكيد على قيمته وحريته وكرامته(١).

ثم تطورت الأنسنة بعد ذلك حتى أصبحت تشير إلى تحرر الإنسان من سلطة عالم العصور الوسطى وقيوده وخرافاته الزائفة، والرفض التام لتغريب الإنسان وضياعه خلف العقائد التي كانت تفرضها الكنيسة آنذاك، لذا فإنها اتخذت شكلا مغاليًا، ابتداءً من اسبينوزا، الذي كانت تهدف فلسفته إلى إنزال الإله من عليائه ودمجه في الطبيعة وجعله مساويًا لها(٢).

ومرورا بالاتجاه الإنسي عند فتشه (١٧٦٢-١٨١٤م) الذي يعتبر ماهية الدين: أن يؤمن الإنسان بالنظام الخلقي، ويعده مصدر واجباته، وأن الإله الحقيقي هو الإنسان والنظام والحرية التي تتحقق في الواقع بالتدريج(٣).

وانتهاء بالفيلسوف الألماني فويرباخ (١٨٠٤-١٨٧٢م) الذي أكد على (تجاوز الفهم الضيق الغيبي لعقائد ملة معينة من أجل تأكيد مفهوم الدين الإنساني الذي يقوم على تحليل الشعور الداخلي للإنسان)(٤).

---

(١) انظر: د. عبد المنعم الحنفي: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ص ١٢٤، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.

(٢) انظر: جميس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة ص ١٠٤، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب- القاهرة ١٩٧٣م.

(٣) انظر: د.يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٥٣، ٢٥٤، دار المعارف- مصر، ١٩٦٢.

(٤) د. أحمد عبد الحليم عطية: الإنسان في فلسفة فويرباخ ص ٢٩٤، مؤسسة مجاز الثقافية للترجمة والنشر- القاهرة، ٢٠١٩م.

ولم تقف الأنسنة عند هذا الحد بل أصبحت تؤكد على محورية الإنسان ومركزيته في مواجهة الله تعالى والغيب والقدر، ومن ثم سعت إلى إبعاد الدين كلية عن ساحة الفكر، وإحداث قطيعة معه، وجعل العقل هو المسيطر الأول والأساس الذي سوف تقف على أرضه النزعة الإنسانية في صورتها النهائية، فضلاً عن ارتباطها بالوجود المحسوس، والتخلي عن كل ما هو غيبي، لتظهر الأنسنة بصورة مادية بحتة لا ترى إلا الإنسان ولا تلتف إلا حوله، وبهذا أصبحت الأنسنة علمًا على تقديس الإنسان وإحلاله محل الله تعالى، وفي كل أوروبا إذا قيل مفكر إنسي فمعنى ذلك أنه لا يعترف بالله، ويحيل كل شيء طيب في الوجود إلى الإنسان وليس إلى الله(١).

والحداثيون العرب تأثروا بهذه الفكرة وحاولوا جاهدين تمريرها إلى الواقع الإسلامي من خلال تبنيهم القول بخلق القرآن، وقد أصلوا لها من خلال تقسيمهم السابق للوحي؛ إذ إن إقرار الحداثيين بوجود بعدين للوحي: **بعد سماوي، وبعد أرضي،** إنما كان يهدف في جوهره إلى القول بأنسنة النصوص الدينية ونزع قداستها، وتحويلها من نصوص إلهية إلى نصوص بشرية، يمكن أن يتدخل فيها الإنسان كيفما شاء ووقتما شاء، وهذا ما أكده الطيب تيزيني إذ يقول: (إن إعجازية هذا النص بمعنى الخارق والفوق إنساني، تتراجع وتتبخر لصالح نزعة إنسانية من شأنها الاستجابة لمصالح الناس ببساطة وحقيقة وشجاعة... إن إعجازية النص تكمن في قدرته على الانبساط بشريًا، والتشظّي وفق الوضعيات الاجتماعية المشخصة المتعددة، وليس على الاعتقاد بقدرته على إرغام الواقع

---

(١) انظر: هيدجر، ليفي ستروش، مشيل فوكو: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ص ٤٤، ترجمة: عبد الرازق الداوي، دار الطليعة– بيروت، ١٩٩٢م، د. عبد المنعم الحنفي: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ص ١٢٤.

البشري في الدخول في علاقة تبعيه واستتباع معه، كما تكمن في انخراط الثنائية الميتافيزيقا بين السماوي والأرضي وبين الأسطورة والتاريخ في علاقة تضامنية جدلية تجعلها أكثر بشرية، ومن ثم أكثر تشخصًا وتنوعًا)[١].

والحداثيون وإن ألمحوا إلى إلهية النص القرآني السماوي، فإنهم بإصرارهم على عدم مفارقة ما يسمونه بالقرآن الأرضي للثقافة واللغة والتاريخ والواقع، أدى إلى قطيعة مطلقة مع مصدره الإلهي أو القرآني السماوي على حد تسميتهم، إذ يقول نصر حامد أبو زيد: (إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين، لأنها " **تأنسنت**" منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدود، إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في "**المنطوق**" متغيرة في "**المفهوم**" وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضًا بجدلية الإخفاء والكشف)[٢].

فالنصوص الدينية في ظل القراءة الحداثية المغالية، تشكلت مضامينها داخل الواقع والثقافة والتاريخ، ولا يمكن مفارقة هذه النصوص لبنيتها التي تشكلت فيها بأي حال من الأحوال، وعلى هذا تتأكد النتيجة السابقة، من أن البعد الأرضي للوحي الذي قرره الحداثيون يلغي ألوهية النص كلية أو يلزم منه ذلك، إذ يقول نصر أبو زيد: (والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي مطلقًا كونها نصوصًا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي، وما هو خارج اللغة وسابق عليها- أي الكلام الإلهي في إطلاقه- لا يمت لنا نحن البشر بصلة...، وأي حديث عن الكلام الإلهي من شأنه أن يجذبنا شئنا أم أبينا

---

(١) طيب تيزيني: النص القرآني ص ٣٧٩.

(٢) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص ١١٩.

إلى دائرة الخرافة والأسطورة)[١].

وهكذا وفي ظل تأثر الحداثيين العرب بالنزعة الإنسانية المغالية، يصبح النص القرآني منتجًا ثقافيًا أو نظامًا لغويًا، لا يمكن أن تنفي ألوهية النص واقعية محتواه، أو تنفي انتماءه إلى ثقافة البشر.

ومن هنا، دعا الحداثيون العرب إلى الفصل التام بين القرآن المتعالي والقرآني المتجلي، حيث ذهبوا بعد تقسيمهم للوحي إلى سماوي وأرضي، إلى أن القرآن السماوي لا يفهم إلا من خلال الجزء الأرضي المتجلي منه، وهذا الفهم لا يتحصل إلا بمعرفة آليات اللغة التي كانت السبب الرئيس في هذا التجلي، إذ إن المتاح الوحيد في نظر أرباب الحداثة العربية، هو (درس الكلام الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله، ولذلك يكون التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة، ولفهم الإسلام من ثم... وفي تحليل النصوص تتبع مصداقية النص من دوره في الثقافة، فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع في دائرة النصوص، وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصًا دالًا فهو كذلك، وقد يختلف اتجاه الثقافة في اختيار النصوص في مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، فتنفي ما سبق لها أن تقبلته، أو تتقبل ما سبق لها أن نفته من النصوص)[٢].

وبهذا أصبح النص القرآني نصًا بشريًا منزوع القداسة، قابلًا للنقد والتحليل والقبول في مرحلة تاريخية ما، والرفض في مرحلة أخرى، بل ارتبط فهم النص ارتباطًا كليًا بالنظام اللغوي الذي شكلته البيئة والواقع الذي تجلى فيه.

وفي أنسنة الحداثة العربية تحولت الإلهيات إلى إنسانيات، وتحولت الثوابت

---

(١) نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة ص ٩٢.

(٢) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص ص ٢٧.

إلى متغيرات، وأصبح كل حديث عن الله تعالى وصفاته وأفعاله، هو حديث عن الإنسان (يتوهم الإنسان أنه يتحدث عن الله في حين أنه يتحدث عن نفسه)(١)، كما أصبح العقل وحده قادرًا بنفسه وبمكانته الخاصة على تحقيق النهضة والتقدم البشري المطلوب بعيداً عن الوحي، ووحده يستطيع فهم كل الأشياء والسيطرة عليها، ونشر المعرفة وإقامة العدالة على الأرض، وليس بحاجة إلى برهان من الوحي أو دليل يقويه، وهو وحده الجدير بمخاطبة الإله وطرح الأسئلة عليه(٢).

وينتهي المطاف بأنسنة الحداثة العربية إلى التحرر الكامل من سلطة النصوص والدعوة إلى استقلال الإنسان بشكل مطلق، وإلغاء أي مصدر آخر خارج الإنسان ومؤهلاته المعرفية والذاتية، (وأن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو)(٣).

وهكذا أخذ الحداثيون العرب المعتزلة غطاء وسترا لمحاولة تبرير استعارة فلسفة التنوير الغربي العلماني في أنسنة الدين، وتفريغه من محتواه؛ وذلك بإلغاء ثوابته وأصوله ومقدساته، ابتداء من الله ثم النبوة ومرورا بالوحي وانتهاء بالغيبيات، إلغاء كل ذلك وإعطائه مضامين ومفاهيم إنسانية أرضية، واستبعاد الدين كمصدر للمعرفة، والاكتفاء بعالم الحس، وقصر سبل المعرفة على العقل والتجربة وحدهمًا، (أي إلغاء كل ما يجاوز الحس والمشاهدة، وتأويل كل ما له علاقة بالدين والغيب والألوهية والنبوة والرسالة والوحي على النحو الذي "**يُؤَنْسِنه**" ويجعله إفرازا بشريًا)(٤).

---

(١) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية) ١/٨٧.

(٢) انظر: محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم) ص ٣٢٠، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة- بيروت، والقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص ٨٩.

(٣) محمد إقبال اللاهوري: تجديد التفكير الديني في الإسلام ص ١٩٨، ترجمة: عباس محمود، مركز الحضارة للتنمية الفكر الإسلامية- بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠١٥م.

(٤) د. محمد عمارة: الإسلام بين التنوير والتزوير ص ١٨٩، دار الشروق – القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

المطلب الثالث

خلق القرآن وتمرير القول بالبنيوية

من الأفكار الغربية التي حاول الحداثيون العرب تمريرها إلى الواقع الإسلامي من خلال التمسك بخلق القرآن **المنهج البنيوي**، وهو منهج يقوم على إعطاء الأولوية في انتاج المعنى من اللغة والنص وحدهما دون الارتكاز على أي مرتكز آخر خارجي من مؤلف النص أو قارئه أو بيئته أو تاريخه، فالبنيوية تعمل على حصر القيمة الفكرية الحاصلة من النص في النص ذاته مع فصل النص فصلًا تامًا عن قائله ومقاصده وبيئته ووضعه، مما يؤذن بموت المؤلف، أي موت المقصد الحقيقي من وضع النص وتأليفه(١).

ولقد كانت أفكار العالم اللغوي السويسري فرينان دي سوسير(١٨٥٧-١٩١٣م) هي المنطلق لهذه التوجهات، حيث اهتم بالدراسات الوصفية المنكفئة على النسق اللغوي الآني، والذي يعني أن اللغة نظام من العلامات يتألف من عنصرين "**الدال**" وهو الشكل أو الصوت و "**المدلول**" وهو المعنى أو الفكرة الناتجة من رؤية الحروف أو سماعها، وتحصيل المعنى المراد لا يأتي من الكلمة بذاتها، أو الاستخدام الشخصي للغة، بل من العلاقة بين الكلمات داخل النظام اللغوي، ومن هنا ركز سوسير على دراسة اللغة كنظام مستقل مجرداً عن الاستخدام الشخصي أو السياق الخارجي، وهو ما سماه بـ "**البنية اللغوية**"، وبهذا قسم اللغة إلى قسمين.

الأول: ويعرف بالنظام العام للغة أو البنية اللغوية التي يمتلكها جميع الناطقين.

---

(١) انظر: عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب العربي المعاصر ص ٢٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

الثاني: وهو الكلام، ويعني به الاستخدام الفردي لهذا النظام العام، أو التطبيق العملي له، ويعطي سوسير القسم الأول اهتمامًا كبيرا؛ لأنه الأكثر ثباتًا، فهو يرى أن الفرق بين الكلمات هو ما يمنحها دلالتها، وليس ارتباطها بأشياء محددة في العالم، وبتطبيق هذه الفكرة على النصوص الدينية، فإنه يعني تحليلها داخليًا بوصفها بنية لغوية متكاملة، بدلاً من تفسيرها وفق مضامينها الموروثة أو حقيقتها الثابتة(١).

وهذا ما سعى الحداثيون العرب لتطبيقه على التراث الإسلامي ككل؛ وذلك من خلال نظرتهم إلى مسألة خلق القرآن وتفريقهم بحسب ما قرروا بين القرآن السماوي والقرآن الأرضي، حيث أرادوا من خلال هذا التقسيم إبعاد القرآن كليًا عن معانيه وحقائقه الموروثة.

فمن خلال المنهج البنيوي دعا الحداثيون إلى قراءة النصوص القرآنية بمعزل عن معانيها التي صاحبت وقت نزولها، وبهذا المنهج النقدي ينفتح الباب أمامهم لإدخال قراءات جديدة ليس لها علاقة ببنية النص القديمة ولا أسباب نزوله، وليس عندهم ما يسمى آيات محكمات لا يجري فيها التأويل ولا تخرج عن حقيقتها الظاهرة، إذ الكل عندهم ليس له حقيقة ثابتة، بل بنية النص بحسب قراءة كل عصر متغيرة ومتحولة.

ومما يؤكد ذلك أن المنهج البنيوي في القراءة الحداثية العربية كما أصل له الدكتور محمد عابد الجابري يمر بثلاث خطوات، كلها تشير إلى القطيعة التامة مع الموروث الديني، هذه الخطوات هي:

---

(١) انظر: د. يوسف وغليسي: مناهج النقد الأدبي ص ٦٤، جسور للنشر والتوزيع- الجزائر، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، د. صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر ص ٨٥، ٨٦، ميريت للنشر والتوزيع- القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

١- الانطلاق في دراسة نصوص التراث كما هي معطاه لنا، بغض النظر عن قائلها أو الأحداث والوقائع المحيطة بها، وهذا لا يتحقق كما يقرر محمد عابد الجابري إلا (بضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين، والاقتصار على التعامل مع النصوص كمدونه، ككل تتحكم فيه ثوابت ويعتني فيه بالتغيرات التي تجري على محور واحد)، ويعني هنا بتحكم الثوابت، البنية اللغوية القادرة في نظره (على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكره من أفكاره مكانها الطبيعي – أي المبرر أو القابل لتبرر– داخل الكل)[1].

وإلى هذا ذهب عمارة ناصر وحسين الخمري، إذ يذهب عمارة ناصر إلى أن المهم بالنسبة للبنيوية ليس المعنى وإنما الكيفية التي نشأ بها المعنى، وهذه الكيفية تتمثل في العلاقات الداخلية والاختلاف في الدوال، التي تقوم بوصف بنية النص على اعتبار أن كل نص يمتلك بنية عامة لصياغة محتواه وطرح معانيه[2].

أما الخمري فإنه يرى أن أهم خاصية من خصائص النص هي الخاصية البنيوية، وأن النص يظهر كمجموعة من العلامات المشفرة، وأنه لا يمكن القبض على معناه إلا من خلال دراسة الروابط التي تكون بين العناصر اللغوية والدلالة المكونة للنص، كما أنه لا يمكن الحكم على النص من خارجه عنه، بل من خلال بنائه الداخلي، فإن (وظيفة النص لا تكمن في مطابقتها لحقيقة خارج نصه، ولكن يجب النظر إليها من خلال المنطق الداخلي للعلاقات التي تربط أجزاء النص بعضها ببعض)[3].

---

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ص ٣٢.

(2) انظر: عمارة ناصر: اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل الإسلامي ص ٢٧، دار الفارابي– بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

(3) د. حسين الخمري: نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال ص ٦٨، الدار العربية للعلوم والنشر– بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

وبالعودة إلى الجابري نجد أنه يرى أن قوام هذه الخطوة يتلخص في محاولة تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ؛ وذلك لأن المنهج البنيوي قائم على أن الألفاظ عناصر في شبكة من العلاقات وليس كمفردات مستقلة ، وعلى هذا يقرر الجابري أنه (يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية والرغبات الحاضرة، ووضع ذلك كله بين قوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص النص من معنى النص من ذات النص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه)[١].

٢- هي التحليل التاريخي، وليس المراد بهذه الخطوة في النظرة الحداثية ربط النص بواقعه التاريخي، بل المراد بها تتبع التفسيرات السابقة للنص لبيان صحتها من عدمه، ثم النظر فيما وراءها من معاني أخرى مسكوت عنها، وفي نظر الجابري تعد هذه الخطوة مهمة في المعالجة البنيوية للنص، فإن الأمر كله في نظره يقوم في الأساس على ربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والاجتماعية والسياسية، وهذا الربط من شأنه المساعدة في بيان أمرين. **الأول:** فهم تاريخية الفكر المدروس. **والثاني:** اختبار صحة النموذج البنيوي الذي قدمته المعالجات السابقة. وبتحقق الأمرين يسهل أن نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله وسكت عنه[٢].

٣- وهي الطرح الأيديولوجي، ويعني الكشف عن الطرح الاجتماعي والثقافي الجديد الذي أدى إليه الفكر المستخلص من النص، أو الذي كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه قديمًا لكنه سكت عنه.

وفي الخطوات الثلاث يؤكد هذا المنهج البنيوي على فصل النص عن أي قراءة

---

(١) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ص ٣٢.

(٢) انظر: محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ص ٣٢.

أو تفسير أو حقيقة معينة، فالخطوة الأولى هي لحظة انفصال النص عن موضوعه، والخطوة الثانية هي لحظة الاتصال به أو التواصل معه ليس لتقريره أو التأثر به، بل لرده وتجميده داخل إطاره الزمني، أما الصياغة الحديثة فتأتي من خلال إضفاء معان جديده يقررها البناء الداخلي للنصوص والمحيط الاجتماعي المعاصر له، وهذه هي المرحلة الثالثة.

وبهذا ومن خلال تطبيق المنهج البنيوي يرى أرباب الحداثة أن النص القرآني لابد أن يقرأ قراءة عصرية ترتبط في المقام الأول بمحيطه الاجتماعي ووقت نزوله، والذي يحدد المفاهيم العصرية لكل مجتمع السياق والبنية الداخلية للغة، وما دامت اللغة متطورة فإن المعاني أيضًا تختلف وتطور، وفي هذا يقول محمد عابد الجابري واصفًا هذا المنهج:(القراءة العصرية للتراث التي نقترحها ونطبقها تهدف كما قلنا إلى جعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوي المعرفي والمضمون الإيديولوجي، أي قراءة في محيطه التاريخي الاجتماعي من جهة، وفي ذات الوقت جعله معاصراً من جهة أخرى على صعيد الفهم والمعقولية)[1].

ومن خلال تطبيق المنهج البنيوي أعلن أرباب الحداثة العربية رفضهم قراءة النصوص الدينية من خلال الرجوع إلى التفسيرات الموروثة؛ وذلك لأنها تفسيرات فردية لم تراع البنية اللغوية أو ما يعرف بالنظام العام الداخلي للنصوص؛ لذا وجه ناصر حامد أبو زيد نقده البنيوي إلى الخطاب الديني القائم على الاستناد إلى الموروث، قائلًا: (يرى الخطاب الديني أن النصوص الدينية بينة بذاتها، ناطقة عن نفسها، رغم أنه على المستوى النظري يبدو مدركًا للفاصل الزمني واللغوي بين عصر النص وبين العصور التي تليها، وما يثيره من إشكاليات في

([1]) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ص ٦٠.

الفهم والتأويل، تؤدي إلى خلافات لا مجال لتجنبها، والفاصل الزمني على أهميته وأهمية الإشكاليات التي يثرها ليس هو المشكل الوحيد، فالنصوص في اللغة ليست بينة بذاتها، يتدخل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم اللغة، ومن ثم في انتاج دلالته)[1].

وعلى نفس النهج يقدم محمد عابد الجابري نقده البنيوي للموروث الديني، الذي يصفه بأنه مجرد قوالب جاهزة جامدة، لا تمتلك أن تقدم إلا شيئًا واحدًا، هو القراءة التراثية للتراث والتي في نظره تجرنا حتمًا إلى القراءة التراثية للعصر، أي قراءة عصرنا بتراثنا أو بتراث آخر وثقافة أخرى[2].

المنهج البنيوي إذن في ظل القراءة الحداثية يرفض أي قراءة ظاهرة للنصوص، بل يعمد إلى تجاوز "**شعور النص**" – أي المعنى الظاهر– إلى "**لا شعوره**"، وهذا ما يسميه علي مبروك بـ "**القراءة الخائنة للنصوص**" ويعني بها البحث عن البنية الحقيقية للنص والتي تحتجب خلف ما يعرضه على نحو مباشر وظاهر[3].

وبهذا تنتهي القراءة البنيوية إلى التعامل مع النص الديني باعتباره بنية مغلقة، ترفض ارتباطه بأي قراءات خارجية عنه، مثل الموروث من كتب التفاسير، أو كتب الفقه، أو كتب الحديث، أو كتب العقيدة، أو غير ذلك من الدراسات التراثية والعلوم التي تخدم وتساعد على فهم النص القرآني.

لذا فإن الحداثيين بهذا المنهج أحدثوا قطيعة تامة مع الموروث الديني وعملوا على استبداله بقراءات باطنية تلوينية، زاعمين أن النص الواحد ضمن التطور

---

(١) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص ١٢٠.

(٢) انظر: محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ص ٦٠.

(٣) انظر: علي مبروك: النبوة من العقائد إلى فلسفة التاريخ محاولة في إعادة بناء العقائد ص٦، دار التنوير– بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

التاريخي إما أن يهلك أو يحمل معنى جديداً[١]، ذاهبين إلى أن مفردات اللغة قد تغيرت وتطورت من عصر إلى آخر، ولا يمكن أن نسقط على نص معاني من زمن آخر وعصر آخر؛ لذا يقول محمد أركون: (النص ككل نظام من العلاقات اللغوية الداخلية المترابطة، فالمعنى يكمن في هذه العلاقة نفسها لا في الوحدات المصغرة المعزولة عن بعضها بعضًا داخل كليانية النص– أي وحدته المتكاملة التي تتجاوز أجزائه –، وإذا ما اكتشفنا كل العلاقات اللغوية الداخلية التي تشكل النص القرآني، فإننا نكتشف أيضًا بنية اللغة العربية والديناميكية الخاصة بها، ليس ذلك فقط، إنما نكتشف نمطًا فكريًا وشعوريًا معينًا سوف يلعب دوراً كبيراً في تشكيل التاريخ الحي المعاش للوعي الإسلامي)[٢].

وهكذا ينتهي المنهج البنيوي في التطبيق الحداثي العربي إلى نتيجة حتمية مفادها: موت المؤلف وإهمال السياق، فلقد دعا الخطاب الحداثي إلى الاعتماد على اللغة الداخلية للنص وعزله عن مؤلفه الذي لم يعد له سلطة على معاني النص ودلالاته، بمعنى أن المنهج البنيوي يتجه من داخل النص إلى خارجه، وليس من خارجه المتمثل في المؤلف، والسياق، والبيئة، والعصر، وبالتالي فإن صلاحية النص تتجمد عند زمانه ومكانه واللغة الذي ورد فيها ولا تتعدى إلى غيرها، وهذا ما دعت إليه الحداثة العربية دائمًا ونادت به، إذ يقول محمد عابد الجابري: (إذا كان وضوح الرؤية شرطًا في نجاح العمل، فإن الرؤية الواضحة لا تنبثق إلا عن قطيعة مع الرؤى القديمة، وتصفية الحساب معها نهائيًا)[٣].

(١) انظر: الكتاب والقرآن: محمد شحرور ص ٤٤.

(٢) محمد أركون: قراءة في النص القرآني ص ٣٦، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.

(٣) محمد عابد الجابري: وجهة نظر ص ١٠، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

ومن ناحية أخرى أصبح النص الديني وعاء فارغًا يستطيع كل قارئ بحسب هذا المنهج البنيوي إضفاء معانٍ ودلالات جديدة على النص يتحكم فيها العقل والهوى والتعصب المذهبي أو الفكري مما يجعل النص الديني نصًا متقلبًا خاليًا من أي حقائق وقيم ثابتة.

والحقيقة أن هذا المنهج البنيوي، وفق هذا التصور الذي قدمه الحداثيون العرب، ومحاولتهم المستميتة لجره إلى البيئة الإسلامية من خلال تبنيهم لحدوث النص القرآني، لهو دليل قوي على فشل الحداثة العربية؛ وذلك لأن البنيوية في جوهرها تركز على الداخل، أي على دراسة البنية التي تكون النص من داخل النص ذاته، وبحسب هذا التصور الذي أسسه الحداثيون يجب دراسة النصوص في عزلة عن الدلالات المادية خارجه، والسؤال الآن هل استطاع الحداثيون العرب تطبيق المنهج البنيوي بهذا التصور الذي قدموه؟

الجواب على ذلك يكمن في التناقض الواضح بين المنهج التاريخي والمنهج البنيوي، فالأول يقرأ النص من الخارج من خلال بيئته وزمانه، والثاني يعزل النص عنهما، ولا شك أن الحداثيين العرب قد تبنوا كلا المنهجين، مما جعلهم في حيرة من أمرهم، وعلى هذا وقعوا في تناقضات وتفسيرات مادية ليس لها علاقة بالبنية الداخلية مطلقًا، ولا يشير إليها النص ولا يحتملها، ومما يؤكد ذلك أن الكثير من دلالات النص التي سعى البنيوي للوصول إليها، لا يمكن كشفها إلا برؤية الخارج في هذا الداخل، إي بالنظر في الوضع الثقافي والاجتماعي له.

ولا شك أن هذا التناقض الحداثي المستمر في جانب أساسي منه يرجع إلى (افتقار الحداثي العربي إلى فلسفة خاصة به عن الحياة والوجود والذات والمعرفة، فهو يستعير النهائية لدى الآخرين ويقتبس من المدارس الفكرية الغربية، ويحاول في جهد توفيقي بالدرجة الأولى تقديم نسخة عربية خاصة به، إنها كلها عمليات

اقتباس ونقل وترقيع وتوفيق لا ترتبط بواقع ثقافي أصيل، ومن هنا تجيء الصورة النهائية مليئة بالثقوب والتناقضات)[١].

المطلب الرابع

خلق القرآن وتمرير القول بالتفكيكية

حاول الحداثيون العرب تطبيق المنهج التفكيكي على النصوص الدينية من خلال تبنيهم لمسألة خلق القرآن عند المعتزلة؛ وذلك لأن نفي أزلية القرآن وإثبات حدوثه يسمح للحداثة العربية – بحسب ما قرره أربابها – بتأويل القرآن وفقًا للظروف والسياقات التاريخية، ومن ثم رفض أي قداسة مطلقة للنصوص من حيث المعنى والتأكيد على أن القراءة تتغير بحسب القارئ والسياق.

وهذا هو عمل المنهج التفكيكي الذي ظهر في منتصف القرن العشرين على يد الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا (١٩٣٠- ٢٠٠٤م) حيث تأثر بالفلسفة البنيوية وفلسفة ما بعد الحداثة ورفع شعار القراءة التفكيكية للنصوص الدينية والبحث عن التناقضات الكامنة فيها، مع الرفض التام لوجود معنى ثابت أو مطلق للنص[٢].

والقراءة التفكيكية للنصوص وإن تأثرت في شكلها العام بالبنيوية – فكلاهما يؤذن بموت المؤلف- إلا أنها تسير في اتجاه معاكس معها؛ وذلك لأن البنيوية كانت تفترض وجود انسجام وترابط داخلي بين بنية النصوص يجعلها تحكم من ذاتها على نفسها، بينما التفكيك يقوم على أن (جميع النصوص لا تنزع إلى

(١) انظر: د. عبد العزيز حمودة المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ص ٥٤، عالم المعرفة- الكويت، ١٩٩٨م.

(٢) انظر: جاك دريدا: الكتابة والاختلاف ص ٥٩، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

التناسق والانسجام ولانضباط، بل هي مفككة متنافرة، وهي تحتوي على عناصر تمزيق او نقاط قطع، أو فجوات تسمح بقراءات أخرى هامشية، قراءات تضع المعنى الواضح ظاهريًا أو الحتمي أو المألوف موضوع التساؤل)[1].

التفكيكية إذن لا تؤمن إلا بالهدم والتشريح؛ وذلك لأنها تنظر إلى النصوص أو اختيار الموضوعات وأحداث العالم الواقعي المرتبطة بها، باعتبارها مغتربة ومستلبة لا حياة فيها، وكأن التاريخ قد ضاع وعاد إلى الفوضى والتشويش ويحتاج إلى بناء منعزل تمامًا عن بنيته القديمة، لذا يمكن وصف هذا المنهج باختصار كما أشار إلى ذلك الفيلسوف الإنجليزي تيري إيغلتون، بأنه يدعو إلى (تعليق المرجع وتناول الكلمات بوصفها هي الموضوع بدلًا منه)[2].

ومما يؤكد أن هذا المنهج لا يعترف بأي ثوابت ولا يسلم بمطلق ولا يقف عند حد معين، بل يرى نفسه في تنقل مستمر من معنى لآخر ومن قراءة لأخرى، أن جاك دريدا يرى أنه من الصعوبة حتى الوقوف على تحديد مفردة التفكيك ومن ثم ترجمتها، بمعنى أنه لا يمكن الوقوف على تعريف محدد عام للتفكيك ذاته؛ وذلك لأن (جميع المفهومات وجميع المحمولات التحديدية وجميع الدلالات المعجمة، وحتى الفواصل النحوية التي تبدو في لحظة معينة، وهي تمنح نفسها هذا التحديد وهذه الترجمة، خاضعة هي الأخرى للتفكيك وقابلة له)[3].

إذًا فإن التفكيكية تفترض دائمًا عدم وجود معنى ثابت ومستقر، وتقوم على وضع كل المسلمات الدينية والتعريفات الوضعية موضع الشك، وتعمل على قراءة

---

(1) ديفيد بشبندر: نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر ص ٧٦، ٧٧، ترجمة: عبد المقصود عبد الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م.

(2) تيري إيغلتون: نظرية الأدب ص ٢٤٠، ترجمة: ثائر ديب، وزارة الثقافة، دمشق- سوريات، ١٩٩٥م.

(3) جاك دريدا: الكتابة والاختلاف ص ٦٢.

النص وفقًا لعناصره، وذلك بعد تفكيكه وتحليله، وتنظر إلى النص على أنه (ليس ثابتًا قارا محكم الوثاق، بل هو نصوص متعددة " تناص"، مهاجرة في الزمن لا يمكن الإمساك بها لذا فإنها تنادي بإرجاء الدلالة، وفتح باب القراءات المتعددة إلى ما لا نهاية)(١)، ومن ثم استدعاء قراءة تلوينية إضافية جديدة، وهلم جرا مع كل قارئ للنص، وهكذا يتعدد التفكيك وتضييع المفاهيم، بسبب تعدد القراءات واختلاف القارئين، لتنتهي من ذلك كله إلى نفي كل الحقائق الثابتة.

والتفكيكية كمصطلح وإن لم يظهر إلا على يد جاك دريدا في ستينيات القرن العشرين، إلا أنها بهذا المفهوم وجدت بوادرها الأولى على يد الفيلسوف الألماني نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠م)، الذي يعتبر الحقيقة وهمًا من الأوهام التي أقرها اللاهوت الديني يحافظ على ثباته (لذلك دعا إلى أن الحقيقة أو المعنى غير موجود في العالم الآخر، وإنما هي في العالم الظاهري، عالم السطوح القابل للتأويل اللانهائي عالم الفوضى الذي تتعدد تفاسيره بعدد القراء، فالحقيقة هي الاعتقاد، فقد يكون الشر خيرًا، والمدنس مقدسًا، والحقيقة زيفًا ووهمًا واليقين شكًا)(٢)

وطبقًا لهذا التأسيس الغربي حاول الحداثيون العرب سحب هذا المفهوم بحرفيته إلى الواقع الإسلام تحت غطاء اختيارهم لخلق القرآن عند المعتزلة، إذ يرون في تطبيقه بحسب زعمهم التحرر من سلطة النص الشرعي، حيث يعمل التفكيك على عزل النص عن دلالته الأولى، وحينئذ لا يتأثر قارئه بالدلالات القديمة له، فيتعامل مع النصوص بكل حرية غير عابئ بوجود دلالات ثابتة لها، وفي محاولة لتمرير وتطبيق هذا المنهج على التراث الإسلامي يطرح محمد عابد الجابري سؤال مفاده: كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس سلطتنا نحن عليه؟

---

(١)عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب العربي المعاصر ص ٢٧.

(٢) انظر: عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة ص ٢٧.

يرى الجابري أن هذا لا يتحقق إلا بتطبيق المنهج التفكيكي، إذ يقول في جوابه على هذا الطرح: (تلك هي مهمة المنهج الذي نقترحه هنا، إنه منهج تحليلي، ولكن لا بمعنى رد المركب إلى البسيط أو البسائط التي يتألف منها، كما يفعل العالم الكيميائي حين يحلل الماء إلى العنصرين البسيطين الذي يتألف منهما...إن التحليل في المنهج الذي نمارسه شيء آخر مختلف تمامًا: إنه ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات بل بوصفها بنى، وإذا كان صحيحًا أن لكل مركب بنية فإن تحليل المركب يختلف عن تحليل البنية: تحليل المركب يعني عزل العناصر التي يتألف منها وفرزها، في حين أن تحليل البنية معناه كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات، إن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها، وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها، هذا النوع من التحليل هو ما أسميه هنا " **بالتفكيك**" تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنيه، وبالتالي الكشف عن المعقولية الثاوية وراء كثير من الأمور التي تقدم نفسها مغلق)[1].

وبموجب هذا التمرير التام لهذا المنهج التفكيكي، تعامل الحداثيون مع النص الديني على أنه بحث لغوي، حيث عمدوا إلى تفكيك بنيته الداخلية تفكيكًا تحليليًا، بهدف تنقيته بحسب زعمهم من الدلالات الموروثة ومن القراءات الدائرة حوله، ثم العمل على بنائها وتشكليها من جديد؛ ومن ثم الكشف عن العمق الدلالي الكامن والمختفي خلف النصوص، لذا فإنهم يرون في هذا المنهج إبداعًا وابتكارا، وتطبيقًا جديدًا لمناهج النقد اللغوي، وأنه، يتوجب علينا القيام بتفكيك النص الديني وتحليله، ومن ثم اكتشاف الدلالات التي تضع يدنا على جوهر المسألة [2].

---

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ص ٤٧، ٤٨.

(2) الطيب تيزيني: النص القرآني ص ٣١٢.

المنهج التفكيكي إذن في مفهومه العام وفي ظل التطبيق الحداثي العربي له، يعمد إلى القضاء على المؤلف وموته تمامًا؛ وذلك لأن القارئ على ما قرر علي حرب (لا يرجع إلى النص لكي يعرف ما الذي أرده المؤلف، وإنما يتلفت إلى ما يسكت عنه القول بالذات، مبينًا ما يمارسه الخطاب من الحجب والاستبعاد والتلاعب، كاشفًا كما يتوارى خلف المقولات من البنى العميقة أو الاليات اللامعقولة أو الممارسة المعتمة)(١).

ولذلك قرر الحداثيون أنه مهما شُرح قصد المؤلف وفُسر ما أراد قوله، واجتمع حول قوله تفسيرات وتأويلات توضح دلالات ما قال، فإنه لا يرجع إليها بأي حال من الأحوال، بل إن شروح المؤلف لأقواله أو تسويغاته لمقولاته، يتعامل معها معاملة قراءات الغير لنصه؛ وأنه لا يمكن لأي قراءة أن تتطابق مع ما نقرأ؛ وذلك لأن مسوغ القراءة أن تختلف عما نقرأه؛ لكي نقرأ فيه ما لم يقرأ بعد، أو نقول فيه ما لم يكن ممكن قوله، وهكذا وعلى هذا النحو من القراءة التفكيكية (لا يقرأ النص للوقوف على المقاصد النهائية للمؤلف، ولا من أجل معرفة الحقيقة، بل يقرأ بقصد تغيير العلاقة بالحقيقة، أي لإقامة علاقات جديدة، مع الأشياء والكلمات والأفكار)(٢).

وبناء على اختيار الحداثيين العرب القول بحدوث القرآن، وزعمهم بهذا الاختيار، أن القرآن كتاب تاريخي تطورت نصوصه بحسب العصور المتعاقبة ولا تقف دلالاته عند معنى واحد، بل تتجدد الدلالات عند كل قارئ، وجدناهم يدعمون هذا المنهج التفكيكي بقوة؛ أو على التدقيق كان هذا الاختيار دعمًا وغطاء لسحب هذا المنهج وتطبيقه على النصوص الدينية؛ وذلك لأنهم يقرون

---

(١) علي حرب: التأويل والحقيقة ص ٨، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٧م.
(٢) علي حرب: التأويل والحقيقة ص ٨.

وبحسب تطبيق هذا المنهج، أنه ينبغي النظر إلى النص الديني على أنه معنى متجدد يعيش في قلب التجربة التاريخية التي تتصف بالضرورة بأنها متجددة هي الأخرى [١].

وعلى هذا فإن المنهج التفكيكي في نظر الحداثيين العرب منهج متعالٍ، يقوم على إقصاء كل الحقائق الثابتة ونتائج كل المناهج السابقة عليه بما في ذلك التفكير المنطقي القائم على الحجج والبراهين العقلية، كما أنه يخترق حدود اللغة؛ وذلك من خلال القارئة الشعورية الحدسية للقارئ؛ فالحدس وحده كما يقول الجابري: (الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها إشكاليتها ومشاكلها وتحاول أن تطل على استشرافاتها...كما أنه رؤية استكشافية تستكشف الطريق وتستبق النتائج وسط حوار جدلي بين الذات القارئة والذات المقروءة)[٢].

وبهذا المنهج التفكيكي للنصوص مع القراءة الحدسية لها –والتي هي عمل المنهج الفينومينولوجي والهرمينوطيقي وهما أيضًا من المناهج التي حاول الحداثيون العرب توظيفهما في السياق الإسلامي تحت ستار الاعتزال والقول بخلق القرآن–(تتمكن الذات القارئة من قراءة ما سكتت عن الذات المقروءة، ووسيلتها في ذلك ما في النص من علامات، ومن جملتها ما يختفي وراء التفكير ويستتر وراء مناورات التعبير)[٣].

والذي يحدد حقيقة النص ليس ذات النص، بل قارئ النص هو الذي يحدد الدلالات والمفاهيم بحسب مكوناته الثقافية ومرجعياته العلمية، وهنا تختل الحقيقة

---

(١) علي مبروك: النبوة ص ٦.

(٢) الجابري: نحن والتراث قراءة معاصرو في تراثنا الفلسفي ص ٣٠، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت– لبنان، ٢٠٠٦م.

(٣) الجابري: نحن والتراث ص ٣٠.

وتختلف المعايير، ويدخل الشك وتتحكم النسبية المفرطة في الواقع والحياة، فما تراه حقيقة النص خيرًا بذاته يراه قارئ شرًا مطلقًا أو العكس، وما يراه قارئ صحيحًا في النص، يراه قارئ آخر فاسدا فيه وهلم جرًا، فلا مطلق ولا حقيقة في التفكيك، بل هو عملية مستمرة لتولد أفكار وتغير دلالات لا ترتبط بوضع لغوي أو برهان منطقي، من شأنها القضاء كلية على المفاهيم الحقيقية الثابتة في النصوص، لذا يقول علي حرب مادحًا هذه القراءة التفكيكية للتراث: (لا شك أن قراءة كهذه تصدر عن مفهوم مغاير للحقيقة؛ ذلك أن التفكير بصورة مغايرة، يتطلب فهم الفهم من جديد، وإعادة النظر في مفهوم الحقيقة ذاته، فلم تعد الحقيقة تطابق الحكم مع الموضوع القائم خارج الذهن، ولا هي تواطئ الشرح أو التفسير مع المعنى الأزلي القديم في الذات المتعالية القاصدة، بل الحقيقة تتعلق بظروف تكونها وشروط إنتاجها وانبنائها، وتتوقف على معطيات التجربة، ومواضيع النظر، وحقول القراءة، وأحوال الذات العارفة، إنها ثمرة الحاكمة الإنسانية، وشكل من أشكال ممارسة الإنسان لذاته، أي ثمرة تأويله لوجوده)[1].

ولم يقف الحداثيون مع المنهج التفكيكي عند حد التنظير، بل أخذوا يطبقونه عمليًا من خلال إسقاط تأويلات تلوينية مغالية على النصوص الشرعية لا تتفق مع برهان منطقي ولا مع ضوابط لغوية وثوابت شرعية، بل كلها نابعة من الهوى والخضوع الأعمى للتأثر بالفكر الغربي.

ولنأخذ على ذلك مثالا من قراءات الحداثيين التفكيكية عن الذات العالية وكيف تعاملوا معها – في ظل هذا المنهج وغيره – تعاملًا منحرفًا مغلوطًا، فالله تعالى بحسب هذه القراءات كما صرح أركون في حديثه عن قول الله تعالى: {لَا يُسۡـَٔلُ

---

(1) علي حرب: نقد الحقيقة ص ٦٦، المركز الثقافي العربي، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ}[١]، ليس هو القادر المطلق الذي يقدم الشرع للبشر مقابل تقديمهم الطاعة الكاملة له، وإنما هو ذلك(المحاور الأساسي الحر الضروري المولد لدلالات والإشارات التي لا غنى عنها للعقل الباحث عن المعنى باستمرار)[٢].

وهذه هي النزعة الإنسانية المغالية التي سعى الحداثيون العرب الوصول إليها، حيث تنظر الحداثة إلى الله تعالى كمحاور أساسي مشخص، وليس كخالق متعال له صفات الكمال المطلق، فبدلًا من التركيز على الله كذات عالية متصرفة في الكون، وعلى السيادة الإلهية التي أشارت إليها الآية الكريمة، تتجاوز الحداثة البعد الغيبي لله تعالى وتحوله إلى عنصر مشخص مؤثر بالحوار في الفهم البشري.

وإنما سعى الحداثيون إلى ذلك؛ لأجل صرف أعين الناس عن التفسيرات الموروثة من قبل علماء الأمة من المتكلمين وحتى الفلاسفة عن الذات العالية، ومن ثم صرفهم عن الحقائق المقررة في القرآن ذاته عن الله تعالى، واخضاعها إلى تأويلات شعورية تلوينية حداثية، لذا في تعليق هاشم صالح على أستاذة أركون، يرى أنه فرق بين خطابين في تفسير الآية، **الأول:** الحداثي التجديدي. و**الثاني:** الديني التقليدي. ويرى موافقًا لأستاذه: أن (الأول أكثر حرية، والثاني أكثر إطلاقية وجبروتًا، الأول يشبه الأفق المفتوح أو الحوار اللانهائي بين طرفين، والثاني يفرض نفسه من طرف واحد ومن فوق على هيئة العلاقة بين السيد والعبد، أو بين الحاكم المطلق والرعية أو بين الأب والأبن)[٣].

وفي خطاب حداثي آخر، أكثر مغالاة، يُخضع الثوابت الإلهية إلى النسبية

---

(١) الأنبياء: آية ٢٣.

(٢) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي ص ١٩، ترجمة: هاشم صالح، درا الساقي– بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.

(٣) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي (تعليق هاشم صالح هامش ص١٩).

المفرطة، يرى نصر أبو زيد أن الصفات الإلهية لها جانب نسبي من حيث إنها تدل على الإنسان والعالم، وأن الواقع والتاريخ هو من حدد مفاهيمها ووضع مقاصدها، وبالتالي فإنها تخضع للتغير بحسب تغير الواقع والتاريخ، حيث يقول: إذ يقول: (إن اللغة في رؤيتنا المعاصرة نتاج بشري، ومن ثم فهي تعكس الخبرة الإنسانية لجماعة بشرية معينة في ظرف تاريخي خاص وتعبر عنها، وحين تعبر هذه اللغة عن المطلق المتعالي فهي إنما تعبر عنه بمفاهيم المحدود والمتعين والمحسوس، إن الله بعبارة أخرى ليس إلا بشرًا نُفيت عنه كل صفات النقص والتحدد، وأُكدت فيه كل صفات الكمال والإطلاق، والنفي والإثبات ليس سوى أدوات لغوية لها طابعها البشري)[١].

وهكذا حاول نصر أبو زيد تطبيق القراءة التفكيكية على القرآن الكريم وعلى أسماء الله وصفاته، مستخدمًا اللغة كأداة لفهم النصوص الدينية وتأويلها تأويلًا بشريًا، إذ يرى أن أسماء الله تعالى وصفاته الواردة في القرآن إنما تشكلت معانيها داخل السياق الإنساني، وبالتالي فإن مدلولاتها ليس ثابتة، بل تتغير وتتلون بتغير اللغة والفكر البشري، وهذه هي المرحلة الأولى من مراحل المنهج التفكيكي والتي حاول نصر أبو زيد في جراءة مفرطة تطبيقها على النصوص الدينية الخاصة بذات الله تعالى وصفاته، وهي استبعاد المفاهيم المطلقة لها، أو ما يعرف بموت المؤلف، ليصل بذلك إلى المعاني الكامنة والمزعومة خلف النصوص والتي هي المرحلة الثانية، ليقرر معنى شعوريًا إنسانيًا ليس للصفات فقط، بل لها ولحقيقة الذات الإلهية أيضًا.

وإذا انتقلنا إلى قراءة تفكيكية أخرى لقصة بدء الوحي، نجد من يقدم تأويلًا عشوائيًا ليس له سند إلا الهوى والتعنت، ففي قول جبريل عليه السلام للنبي صلى

---

(١) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي ص٣٦٣.

الله عليه وسلم، «أَقْرَأْ» وجواب النبي له «مَا أَنَا بِقَارِئٍ»، يقول هشام جعيط: (فعبارة "**ما أنا بقارئ**" التي تبدو مبهمة لا تعني في رأيي "**لا أحسن القراءة**"، بل " **أرفض أن أقرأ**" لأني حر في أن أقرأ أو لا أقرأ)[١].

وهكذا تنظر الحداثة العربية إلى التراث الإسلامي في ظل تطبيق المنهج التفكيكي وغيره من المناهج السابقة، على أنه جسد بلا روح، ونص بلا دلالة، ففي هذا المنهج يتحول الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، وبالتالي يكون التأويل الشعوري الباطني أداة لا غنى عنها في يد الحداثي لتحقيق هدف التفكيك، المفضي بالضرورة إلى العبث بالعقائد، وتعطيل الأحكام، وتبديل الشرائع بالكلية.

- **وقفة نقدية:**

لا شك أن قراءة النصوص الدينية والتراث الإسلامي بهذه المناهج الغربية، والتي جرها الحداثيون العرب إلى البيئة الإسلامية والعربية مستترين بعباءة الاعتزال والقول بخلق القرآن، هي قراءة عبثية للتراث، فضلًا عن كونها قراءة خائنة للمؤلِّف والنص معًا إذا طبقت على نص بشري غير مقدس، فكيف إذا جرى تطبيقها على نص إلهي مقدس، اللهم إن هذا عبث لا يليق بقدسية النصوص الدينية التي لا بد وأن تحفظ لها هيبتها، وأن تقرأ وفق المنظور اللغوي الي نزلت به وإلا كان كل ذلك تحريفا غير مقبول، فبدلًا من بذل الجهد وإفراغ الوسع في فهم مقاصد النصوص، ثم الاستفادة منها والحفاظ على مضامينها إذا كانت إلهية، أو الزيادة عليها بما يتفق مع مقصد قائلها إذا كانت بشرية، عمدوا إلى خيانته بتبديل الدلالات الأساسية للنصوص بتأويلات باطنية مادية لا تتفق مع الغرض الذي من أجله وضعت هذه النصوص.

والحداثيون بهذه المناهج المغلوطة قد أسسوا إلى مشروعية النسبية المفرطة

(١) هشام جعيط: في السيرة النبوية ص ٤٠.

في فهم النصوص، فبما أن الحداثيين يعتقدون أن كل النصوص وفقًا لتغير الزمن واللغة عرضة للتفكيك والتحليل، بما في ذلك قراءاتهم التفكيكية التأويلية لغيرهم، فإن هذا يعني لا نهائية المضامين والدلالات بالنسبة إلى كل نص، فنقع من هذا في محيط لا ساحل له من الدلالات التي تؤدي بالضرورة ضياع الهوية، فإذا كنا لا نقف عند فهم معين أو مضمون معين، فهذا يعني تنقلنا من وضع إلى آخر من غير أن تكون لنا ثوابت وأصول معينة تعبر عن هويتنا وشخصيتنا كأمة مستقلة.

وإذا كانت هذه المناهج التأويلية وخاصة المنهج التفكيكي ينطلق من الارتياب والشك وعدم الثقة بالقراءات السابقة، فإن هذا الأمر ينطبق أيضًا على تلك القراءات الناتجة من تعامل المناهج الحداثية التلوينية مع النصوص، ومعنى ذلك أننا وفقًا لما قررته هذه المناهج لا يمكن لنا أن نثق في القراءات التي قدمتها، بل إن الأمر يتطلب الشك فيها، فإن الشك وعدم الثقة أحد المعاني المستخلصة من تلك المناهج القائلة:(إن كل قراءة إنما هي إساءة قراءة، الأمر الذي يعني أن القراءة الجديدة ليست محلًا لثقة القارئ حتمًا، فكيف له أن يصرح في هذا الحال أن تشخيصها تلك الممارسات في النص الأول موضوع القراءة التفكيكية الجديدة مدعاة إلى طرح الثقة به، وعده صحيحًا على هذا الأساس، إن الأحرى بنا أن لا نثق بهذا التشخيص، بناءً على أن هذه القراءة تعترف سلفًا بأنها قراءة لا ينبغي الركون إليها)[1].

وعلى هذا فإن التناقض سمة بارزة للحداثيين العرب، إذ كيف يدعون وفقًا لما استخدموه من مناهج عدم التسليم لأي مؤلِف، أو لأي قراءات، أو تفسيرات، أو

(١) باسم عبد الحسين راهي الحسناوي: القراءة التأويلية التفكيكية للنص القرآني، دراسة دلالية ص ٥٣٤، أوراق ثقافية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، العدد ٢٧، لبنان– بيروت، ٢٠٢٣م.

مناقشات حول نصوصه، ثم يعتبرون قراءتهم هي الصحيحة المنجية، ولذلك فإننا مع الحداثيين العرب، يتوجب علينا أن نقبل دعوى وشهادة نص متهم بالحجب والاستبعاد والتزوير على نص سابق آخر متهم عندهم بالتهم ذاتها، وهلم جرا إلى غير نهاية.

والحقيقة إن هذه المناهج التأويلية التلوينية لا تسعى لتفسير النص بقدر ما تسعى إلى تفسير شخصية القارئ، إذ إن كل ما يفعله الحداثي في قراءته للنصوص هو الإفصاح عن المخزون العاطفي أو الثقافي الكامن بداخله، لذا وجدناه يعبر عن ذلك المكنون الداخلي أو ذلك التوجه الثقافي في ظل قراءته للنصوص بلغة إنشائية وصفية بعيدة عن لغة العقل والمنطق وجميع المعايير الموضوعية؛ وذلك لأن (القارئ الناقد حين يغير وظائف بعض النصوص ويحطمها ثم يعيد بناءها ويصبح أمام نص لا يرتبط بالنص القديم، فذلك لا يعني تفسير أو اكتشاف معنى جديد له، وإنما يعني إلغاء لغة مبدع النص وإحلال القارئ الناقد بدلًا منها ونزع مشخصات النص الثقافية والحضارية، وجعله في حالة اغتراب أو انفصال عن جوهره)[1].

أضف إلى ذلك أن هذه المناهج تصادر على الشرع بغير دليل فترفض ثوابته وأصوله؛ وذلك لأن وجود النص مشروط بوجود مرجعية ذاتية وموضوعية له، وبدون هذين الأمرين لا يتحقق له وجود، وخطورة هذه المصادرة تكمن في أنها جاءت تبعًا للهوى بغير دليل، وقد ظنها القارئ الحداثي أمرًا مسلمًا به – بمعنى أنه من المسلم عنده ومن ثوابته المصادرة على الثوابت والأصول– فلم يناقشوها، بل مضوا يقيمون عليها آراءهم، وهذا تناقض واضح وصريح، حيث مبدأ الإيمان

---

(1) د. سمير حجازي: مدخل إلى مناهج النقد الأدبي المعاصر ص ٤٩، دار التوفيق– دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

بالمسلمات من الأمور التي ترفضها مناهجهم.

وينتهي الأمر من ذلك كله إلى أن هذه المناهج التأويلية المغالية ترفض العقل والعلم في التفسير، والثورة عليهما وعلى جميع النظريات التي تحدد معنى معينًا للنص، مع تسلميها بوجود مركز ثابت للإحالة، وبوجود تفسير محدد للنص، ومن ثم الاعتماد على فكرة التفسيرات اللانهائية وانتفاء القصدية، وتدمير عناصر النص وإعادة تشكيلها وفق معايير نابعة من عاطفة القارئ الشعورية، ولا شك أن (هذا الفهم لا يتفق مع النظرة العلمية التي ترى المعنى والنص محصلة التفاعل بين الفرد المبدع وبين مختلف جوانب الحضارة التي يعيشها، لكن أنصار التفكيك لا يعترفون بذلك، بل يرون النظرة التجزيئية للنص بمعنى تفكيكه إلى وحدات، وإعادة صياغتها صياغة إنشائية، وإبراز معالم القارئ، وعزل النص عن مبدعه وعن حضارته هو جوهر النقد)[١].

وعلى هذا يتضح أن هذه المناهج التأويلية الغربية الحديثة والتي أثارت إعجاب الحداثيين العرب فعمدوا دراستها وعملوا على تطبيقها في واقعنا الإسلامي ناشرين لها تحت غطاء الفكر الاعتزالي، أو الصوفي أو الفلسفي، هي في الحقيقة تقضي كلية على ما تركه المعتزلة من تراث كلامي، وذلك لأن هذه القراءات من شأنها تغيير المضامين الأساسية القديمة بما في ذلك الموروث الديني عند المعتزلة، لذا فقد جاءت قراءتهم لمسألة خلق القرآن قراءة شعورية عاطفية مادية تبعد عن المقاصد الأساسية من وضع المسألة عند المعتزلة، وليس أدل على ذلك من قبولهم المذهب الاعتزالي في مسألة خلق القرآن ورفضهم إياه في التصورات الميتافيزيقية عن الله والعالم.

---

(١) د. سمير حجازي: مدخل إلى مناهج النقد الأدبي ص ٥١.

الخاتمة

الحمد لله الذي وفقني لإتمام هذا البحث، والذي انتهى إلى عدد من النتائج والتوصيات المهمة، أُجملها في الآتي:

أولًا- النتائج:

١- كشف هذا البحث عن الانتقاء المتعمد من قبل الحداثيين العرب للفكر الاعتزالي بشكل عام وقضية خلق القرآن بشكل خاص؛ وذلك ليس لإعادة إحياء الفكر الاعتزالي بحسب موضوعاته وأسسه وأصوله ودلالاته على ما هو عند مؤسسيه، بل لتبرير وتسويق رؤية حداثية غربية لا تنسجم مع بنية الرؤى الاعتزالية أصلًا، فضلًا عن عدم انسجامها كلية مع أصول الدين وثوابته وأحكامه وتشريعاته.

٢- إن انتقاء الحداثيين العرب للفكر الاعتزالي جاء انتقاءً عامًا، بمعنى أنهم نظروا إلى المعتزلة بوصفهم تيارًا عقلانيًا في التاريخ، أعلى من قيمة العقل وحرية الإنسان، أما من ناحية التفصيلات الجزئية للمذهب الاعتزالي وارتباطه بالناحية الميتافيزيقية وإبقائه على التأثير المباشر والمستمر للفعل الإلهي في الكون، والتزام المعتزلة بشكل عام بالتصورات الدينية والتقليدية عن صفات الله ورسله والثواب والعقاب الأخروي، فإن الحداثيين يتجاهلون تلك الجوانب أو يرفضونها إما صراحة أو ضمنًا، لذا وقعوا في التناقض.

٣- استئناف الحداثيين العرب لفكرة خلق القرآن لا ينطلق من رغبة حقيقية للنظر في التراث الكلامي الإسلامي لمحاولة تجديده، بل هو توظيف لأجزاء منه زعموا أنها تتماشى وتنسجم مع المفاهيم الغربية الحديثة؛ ليسهل دمج هذه المفاهيم في التراث الإسلامي، ومن ثم تلق قبولًا عند المسلمين.

٤- إن مشكلة خلق القرآن في الفكر الحداثي العربي تحولت من كونها خطابًا دينيًا ميتافيزيقيًا عند المعتزلة وعند غيرهم من الفرق الكلامية، إلى كونها أداة

لإضفاء شرعية تاريخية على المفاهيم الغربية الوافدة، والتي حاول الحداثيون سحبها إلى البيئة الإسلامية وإكسابها صفات التراث أو موافقته.

٥- الحداثيون العرب في انتقائهم لمشكلة خلق القرآن وتبنيهم المزعوم لرأي المعتزلة فيها، حاولوا إعادة قراءتها وفقًا لمنطلقاتهم الفكرية الغربية، واستنادا على مناهجهم المعتمدة على العقلانية المطلقة والتأويل الحر، معتبرين أن المعتزلة قد مثلوا التيار التنويري المبكر في المجتمع الإسلامي، متغافلين السياق العقدي الذي بسببه وضعت المسألة، وكذلك المناهج المعرفية التي استخدمها المعتزلة أنفسهم، والتي تمنع بأي حال من الأحوال تطابق المناهج الحداثية معها.

٦- غض الحداثيون العرب الطرف عن تحرير محل النزاع في مشكلة خلق القرآن بين المعتزلة والأشاعرة؛ لأنه لا يخدم فكرهم القائم على وجود ثنائية صارمة بين الفكر الاعتزالي العقلي وبين الفكر الأشعري النقلي بحسب ما قرروا، فهذا التجاهل يتيح لهم تكبير الفجوة بين الفرق الكلامية، وتقديم المعتزلة وحدهم المنادين في التراث الإسلامي بالعقلانية والتجديد وحمل لواء الحرية، في مقابل الأشاعرة الواقفين عند التقليد والجمود، ومن ثم تصدير هذا الاتجاه المزعوم كخطاب معاصر لإضعاف التمسك بالفكر الأشعري والمؤسسة الأزهرية العريقة التي تتبناه؛ لشموله الفكري ووسطيته، وعقلانيته المنضبطة بالشرع.

٧- أبرز هذا البحث أيضًا، أن الحداثيين العرب سعوا لتمرير مفاهيم الأنسنة والتاريخية والبنيوية والتفكيكية وغيرها من مناهج التأويل الغربية الحديثة، وذلك من خلال توظيف مشكلة خلق القرآن وإعادة قراءتها قراءة حداثية جديدة، لكن هذا التوظيف وهذه القراءة كشفت عن مدى تأثر الحداثيين العرب بالفكر الغربي وافتتانهم به دون تمحيصه ونقده، ودون النظر إلى مدى توافقه مع ثوابت الدين وأصوله، وكان نتيجة لذلك أن تم تفريغ المسألة من محتوها العقدي وتحويلها إلى

أداة لتفريغ النص من محتواه وتقويض قداسته، وإحداث قطيعة معرفية مع التراث باسم الحداثة.

٨- وأخيرًا: فإن كل المناهج التأويلية الغربية الحديثة، والتي اعتمد الحداثيون العرب تطبيقها على التراث الإسلامي من خلال الغطاء الاعتزالي في مشكلة خلق القرآن، هي بالدرجة الأولى تقضي على التراث الديني كلية بما في ذلك التراث الكلامي الاعتزالي؛ وذلك لأنها تفضي إلى موت المؤلف ومقصده الأصلي، وتؤذن بتعدد الدلالات بتعدد القراءات، وتأخذ من النسبية المطلقة مذهبًا لها، وليس أدل على ذلك من محاولة الحداثيين العرب القضاء على التصورات الميتافيزيقية المطلقة والثابتة التي قررها المعتزلة؛ لعدم اتفاقها مع العقلانية المطلقة والتأويل الانفتاحي الحر عندهم، وعلى هذا يصح القول: إن الفكر الاعتزالي لا يمكن أن يكون بأي حال من الأحوال مصدرًا من مصادر الفكر الحداثي العرب.

ثانيًا- أهم التوصيات:

١- توصي هذه الدراسة بتتبع الموضوعات الكلامية التي زعم فيها الحداثيون العرب موافقة بعض التيارات العقلية الإسلامية للكشف عن السبب الحقيقي والرئيس وراء اختيارهم هذا المذهب دون غيره، وذلك مثل التحسين والتقبيح والعدل الإلهي عند المعتزلة، والتأويل الباطني عند بعض متصوفة الإسلام.

٢- التتبع بشكل أعمق للتأويلات الحداثية للتراث الإسلامي؛ للكشف عن مدى انتمائها للفكر الإسلامي من عدمه.

٣- الدراسة النقدية للمصادر العربية للفكر الحداثي العربي (الفلسفة الإسلامية، والمعتزلة، والشيعة، والتصوف الباطني)؛ للوقوف على مدى صحة ادعائهم أصالة حداثتهم وتوغلها في التراث الإسلامي.

ثبت بأهم المصادر والمراجع

١. **ابن المرتضي– أحمد بن يحيى بن المرتضى:** طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة دِيفَلد، دار الياسمين–مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

٢. **أبو زيد– نصر حامد أبو زيد**، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي– الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٣. **أدونيس– علي أحمد سعيد "المعروف بأدونيس"**: الثابت والمتحول، دار العودة– بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م.

٤. **أركون: محمد أركون:** القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة – بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.

٥. **الأشعري– أبو الحسن الأشعري:** الإبانة في أصول الديانة، تقديم وتحقيق وتعليق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ.

٦. **إقبال– محمد إقبال:** تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، مركز الحضارة للتنمية الفكر الإسلامية– بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠١٥م.

٧. **الآمدي– سيف الدين الآمدي:** غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمد عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، بدون رقم طبع.

٨. **الإيجي: عضد الدين الإيجي:** المواقف، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار صادر – بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٩. **بارة– عبد الغني بارة:** إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب العربي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

١٠. **برادة- محمد برادة:** اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، ضمن (الحداثة في اللغة والأدب)، مجلة فصول للنقد الأدبي، المجلد الرابع، العدد الثالث، ١٩٨٤م.

١١. **التفتازاني- سعد الدين التفتازاني:** شرح المقاصد، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

١٢. **تورين-ألان تورين:** نقد الحداثة، ترجمة: د. أنور مغيث، المركز الأعلى للثقافة- مصر، ١٩٩٧م.

١٣. **تيزيني- طيب تيزيني:** النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع- دمشق، ١٩٩٧م، بدون رقم طبع.

١٤. **الجابري- محمد عابد الجابري:** التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

١٥. **الجرجاني- السيد الشريف الجرجاني:** شرح المواقف، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

١٦. **حرب- على حرب:** التأويل والحقيقة، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٧م.

١٧. **الحسناوي-باسم الحسناوي:** القراءة التأويلية التفكيكية للنص القرآني، دراسة دلالية، أوراق ثقافية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، العدد ٢٧، لبنان- بيروت، ٢٠٢٣م.

١٨. **حمودة: عبد العزيز حمودة:** المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة- الكويت، ١٩٩٨م.

١٩. **حنفي-حسن حنفي:** التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع- بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٢٠. **الخمري: حسين الخمري.** نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، الدار العربية للعلوم والنشر– بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٢١. **الخياط–أبو الحسين الخياط:** الانتصار، تحقيق: د. نيبرج، الدار العربية للكتاب–مصر، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ/١٩٢٥م.

٢٢. **الرازي– فخر الدين الرازي:** الأربعين في أصول الدين، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية–القاهرة، الطبعة، الأولى، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م.

٢٣. **الزمخشري– أبو القاسم الزمخشري:** الكشاف، دار الكتاب العربي– بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.

٢٤. **شحرور– محمد شحرور:** الكتاب والقرآن دارسة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

٢٥. **عبد الجبار–القاضي عبد الجبار:** شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة– مصر، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٢٦. متشابه القرآن، تحقيق: د. عدنان محمد زرزور، دار التراث– القاهرة، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

٢٧. المجموع المحيط بالتكليف، جمع: الشيخ أبي الحسن بن أحمد بن متويه النجراني، تصحيح ونشر: الآب جين يوسف هوبن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت بدون سنة طبع.

٢٨. المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: إبراهيم الأبياري، إشراف: د. طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف بدون تاريخ ورقم طبع.

٢٩. **عبد السلام–بو زيرة عبد السلام:** طه عبد ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع– لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

٣٠. **العشماوي- محمد سعيد العشماوي**: تحديث العقل العربي، مجلة التنوير العدد الأول، جامعة الزيتونة المعهد الأعلى لأصول الدين، ١٩٩٣م.

٣١. **عصفور- جابر عصفور**: تعارضات الحداثة، مجلة فصول، العدد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م.

٣٢. **عصفور-جابر عصفور**: تعارضات الحداثة، مجلة فصول، العدد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م.

٣٣. **عطية- أحمد عطية**: الإنسان في فلسفة فويرباخ، مؤسسة مجاز الثقافية للترجمة والنشر- القاهرة، ٢٠١٩م.

٣٤. **عمارة: محمد عمارة**: الإسلام بين التنوير والتزوير، دار الشروق – القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٣٥. **العمري- علي العمري**: المحصل في فلسفة الحداثة، دار النور المبين، عمان الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

٣٦. **الغزالي- أبو حامد الغزالي**: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ /٢٠٠٤م.

٣٧. **فخري- الحارث فخري**: الحداثة وموقفها من السنة، دار السلام- القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

٣٨. **القرني- محمد القرني**: موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام البيان، مركز البحوث والدراسات- المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٤م.

٣٩. **كولينز- جميس كولينز**:الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب- القاهرة ١٩٧٣م.

٤٠. **الماتريدي–أبو منصور الماتريدي**: التوحيد، تحقيق: د. فتح الله خليف، الناشر: دار الجامعات المصرية بدون تاريخ نشر.

٤١. **مبروك –علي مبروك**: النبوة من العقائد إلى فلسفة التاريخ محاولة في إعادة بناء العقائد، دار التنوير– بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

٤٢. **محمود–ذكي نجيب محمود**: موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق– القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٤٣. **ناصر– عمارة ناصر**: اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل الإسلامي، دار الفارابي– بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٤٤. **هيجل– فريدريش**: هيجل العقل والتاريخ، ترجمة وتقديم: د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير– بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م.

٤٥. **هيدجر: (مارتن هيدجر)، فوكو: (مشيل فوكو)، ستروش: (ليفي ستروش)**: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ترجمة: عبد الرازق الداوي، دار الطليعة– بيروت، ١٩٩٢م.

٤٣ .Nasser-Amara Nasser: Language and Interpretation: Approaches to Western Hermeneutics and Islamic Hermeneutics, Dar Al-Farabi, Beirut, first edition, ١٤٢٨ AH/٢٠٠٧ AD.

٤٤ .Hegel-Friedrich: Hegel, Reason and History, translated and introduced by Dr. Imam Abdel Fattah Imam, Dar Al-Tanweer, Beirut, third edition, ٢٠٠٧ AD.

٤٥. Heidegger (Martin Heidegger), Foucault (Michel Foucault), and Lévi-Strauss (Lévi-Strauss): The Death of Man in Contemporary Philosophical Discourse, translated by Abdel Razek Al-Dawy, Dar Al-Tali'a, Beirut, ١٩٩٢ AD.

٣٤. Amara–Muhammad Amara: Islam between Enlightenment and Forgery, Dar Al–Shorouk, Cairo, Second Edition, ١٤٢٣ AH/٢٠٠٢ AD.

٣٥. Al–Omari–Ali Al–Omari: The Compendium on the Philosophy of Modernity, Dar Al–Nour Al–Mubeen, Amman, Jordan, First Edition, ٢٠١٥ AD.

٣٦. Al–Ghazali–Abu Hamid Al–Ghazali: Economics in Belief, Edited by Abdullah Muhammad Al–Khalili, Dar Al–Kutub Al–Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, First Edition, ١٤٢٤ AH/٢٠٠٤ AD.

٣٧. Fakhri – Al–Harith Fakhri: Modernity and its Position on the Sunnah, Dar Al–Salam, Cairo, first edition, ١٤٣٤ AH/٢٠١٣ CE.

٣٨. Al–Qarni – Muhammad Al–Qarni: The Position of Modernist Thought on the Principles of Deduction in Al–Islam Al–Bayan, Research and Studies Center, Kingdom of Saudi Arabia, first edition, ١٤٣٤ CE.

٣٩. Collins – James Collins: God in Modern Philosophy, translated by Fouad Kamel, Gharib Library, Cairo, ١٩٧٣ CE.

٤٠. Al–Maturidi – Abu Mansur Al–Maturidi: Monotheism, edited by Dr. Fathallah Khalif, published by Dar Al–Jama'at Al–Masryia, no publication date.

٤١. Mabrouk – Ali Mabrouk: Prophethood from Beliefs to the Philosophy of History: An Attempt to Reconstruct Beliefs, Dar Al–Tanweer, Beirut, first edition, ١٩٩٣.

٤٢ .Mahmoud–Zaki Naguib Mahmoud: A Position on Metaphysics, Dar Al–Shorouk, Cairo, fourth edition, ١٤١٤ AH/١٩٩٣ AD.

٢٥. Abdul-Jabbar - Judge Abdul-Jabbar: Explanation of the Five Fundamentals, edited by Dr. Abdul-Karim Othman, Wahba Library, Egypt, third edition, ١٤١٦ AH/١٩٩٦ AD.

٢٦. Mutashabih al-Quran, edited by Dr. Adnan Muhammad Zarzur, Dar Al-Turath, Cairo, without a print number or publication date.

٢٧. Al-Majmu' Al-Muhit At-Takleef, compiled by Sheikh Abu Al-Hasan bin Ahmad bin Mutawaih Al-Najrani, edited and published by Father Jean Joseph Houben, Jesuit, Catholic Press, Beirut, without a publication year.

٢٨. Al-Mughni fi Abwab Al-Tawhid wa Al-'Adl, edited by Ibrahim Al-Abyari, supervised by Dr. Taha Hussein, Egyptian General Organization for Authorship, without a print date or number.

٢٩. Abd Al-Salam Bu Zabra Abd Al-Salam: Taha Abd and Criticism of Modernity, Jadawel Publishing and Distribution, Lebanon, first edition, ٢٠١١.

٣٠. Al-Ashmawi, Muhammad Sa'id Al-Ashmawi: Modernizing the Arab Mind, Al-Tanweer Magazine, Issue ١, Al-Zaytouna University, Higher Institute for the Principles of Religion, ١٩٩٣.

٣١. Asfour, Jaber Asfour: Contradictions of Modernity, Fusul Magazine, Issue ١, Egyptian General Book Organization, ١٩٨٠.

٣٢. Asfour-Jaber Asfour: Contradictions of Modernity, Fusul Magazine, Issue ١, Egyptian General Book Authority, ١٩٨٠.

٣٣. Attia-Ahmed Attia: Man in Feuerbach's Philosophy, Majaz Cultural Foundation for Translation and Publishing, Cairo, ٢٠١٩.

١٧. Al-Hasnawi-Bassem Al-Hasnawi: A Deconstructive Hermeneutical Reading of the Qur'anic Text, A Semantic Study, Cultural Papers, Journal of Arts and Humanities, Issue ٢٧, Lebanon-Beirut, ٢٠٢٣.

١٨. Hamouda-Abdul Aziz Hamouda: Convex Mirrors from Structuralism to Deconstruction, Alam Al Ma'rifa-Kuwait, ١٩٩٨.

١٩. Hanafi-Hassan Hanafi: Heritage and Renewal, University Institution for Publishing and Distribution, Beirut, Fourth Edition, ١٤١٢ AH/١٩٩٢ AD.

٢٠. Al-Khamri-Hussein Al-Khamri. Textual Theory: From the Structure of Meaning to the Semiotics of the Signifier, Arab House for Science and Publishing, Beirut, First Edition, ١٤٢٨ AH/٢٠٠٧ AD.

٢١. Al-Khayyat-Abu Al-Hussein Al-Khayyat: Al-Intisar, edited by Dr. Neiberg, Arab House of Books, Egypt, first edition, ١٣٤٤ AH/١٩٢٥ AD.

٢٢. Al-Razi - Fakhr al-Din al-Razi: The Forty Hadiths on the Fundamentals of Religion, edited by Dr. Ahmed Hijazi al-Saqa, publisher: Al-Azhar Colleges Library, Cairo, first edition, ١٤٠٦ AH/١٩٨٦ AD.

٢٣. Al-Zamakhshari - Abu al-Qasim al-Zamakhshari: Al-Kashaf, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, third edition, ١٤٠٧ AH.

٢٤. Shahrour - Muhammad Shahrour: The Book and the Qur'an: A Contemporary Study, Al-Ahali for Printing and Publishing, Damascus, Syria, no edition number or publication date.

٨. Al-Iji: Izz al-Din al-Iji: Al-Mawaaqif, edited by Dr. Abd al-Rahman Amira, Dar Sadir, Beirut, first edition, ١٩٩٧ AD.

٩. Bara - Abd al-Ghani Bara: The Problem of Establishing Modernity in Contemporary Arab Discourse, Egyptian General Book Authority, first edition, ٢٠٠٥ AD.

١٠. Baraada - Muhammad Baraada: Theoretical Considerations for Defining the Concept of Modernity, in (Modernity in Language and Literature), Fusul Journal of Literary Criticism, Volume ٤, Issue ٣, ١٩٨٤ AD.

١١. Al-Taftazani - Sa'd al-Din al-Taftazani: Sharh al-Maqasid, edited by Ibrahim Shams al-Din, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, first edition, ١٤٢٢ AH/٢٠٠١ CE.

١٢. Touraine - Alain Touraine: Critique of Modernity, translated by Dr. Anwar Mughis, Supreme Center for Culture, Egypt, ١٩٩٧ CE.

١٣. Tizini - Tayeb Tizini: The Qur'anic Text Faced with the Problem of Structure and Reading, Dar al-Yanabi', Damascus, ١٩٩٧ CE, no edition number.

١٤. Al-Jabiri - Muhammad Abed al-Jabiri: Heritage and Modernity: Studies and Discussions, Center for Arab Unity Studies, Beirut, first edition, ١٩٩١ CE.

١٥. Al-Jurjani - Sayyid al-Sharif al-Jurjani: Sharh al-Mawaaqif, edited by Mahmoud Omar al-Damiati, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, first edition, ١٤١٩ AH/١٩٩٨ CE.

١٦. Harb-Ali Harb: Interpretation and Truth, Dar Al Tanweer, Beirut, ٢٠٠٧.

Listed with the most important sources and references

١. Ibn al-Murtada - Ahmad ibn Yahya ibn al-Murtada: Tabaqat al-Mu'tazila, edited by Susannah Defeld, Dar al-Yasmin, Egypt, first edition, ٢٠١٥.

٢. Abu Zayd - Nasr Hamid Abu Zayd, The Concept of the Text: A Study in the Sciences of the Qur'an, Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco, first edition, ٢٠١٤.

٣. Adonis - Ali Ahmad Sa'id (known as Adonis): The Constant and the Changing, Dar al-Awda, Beirut, first edition, ١٩٧٨.

٤. Arkoun - Muhammad Arkoun: The Qur'an: From Inherited Interpretation to the Analysis of Religious Discourse, translated by Hashem Saleh, Dar al-Tali'ah, Beirut, second edition, ٢٠٠٥.

٥. al-Ash'ari - Abu al-Hasan al-Ash'ari: Al-Ibanah fi Usul al-Diyana, introduction, investigation, and commentary by Dr. Fawqiya Hussein Mahmoud, Dar al-Ansar, Cairo, first edition, ١٣٩٧ AH.

٦. Iqbal - Muhammad Iqbal: Renewal of Religious Thought in Islam, translated by Abbas Mahmoud, Center for Civilization for the Development of Islamic Thought, Beirut, second edition, ٢٠١٥.

٧. Al-Amidi - Saif al-Din al-Amidi: Ghayat al-Maram in Theology, edited by Hassan Muhammad Abd al-Latif, Supreme Council for Islamic Affairs, Cairo, ١٣٩١ AH/١٩٧١ AD, no publication number.

فهرس الموضوعات

المطلب الثالث: خلق القرآن مدخل الحداثيين العرب لتغريب الفكر الإسلامي.
المطلب الأول: خلق القرآن وتمرير القول بالتاريخية.
المطلب الثاني: خلق القرآن وتمرير القول بالأنسنة.
المطلب الثالث: خلق وتمرير لقول بالبنيوية.
الطلب الرابع: خلق القرآن وتمرير القول بالتفكيكية.
وقفة نقدية.
الخاتمة.
ثبت بأهم المصادر والمراجع.